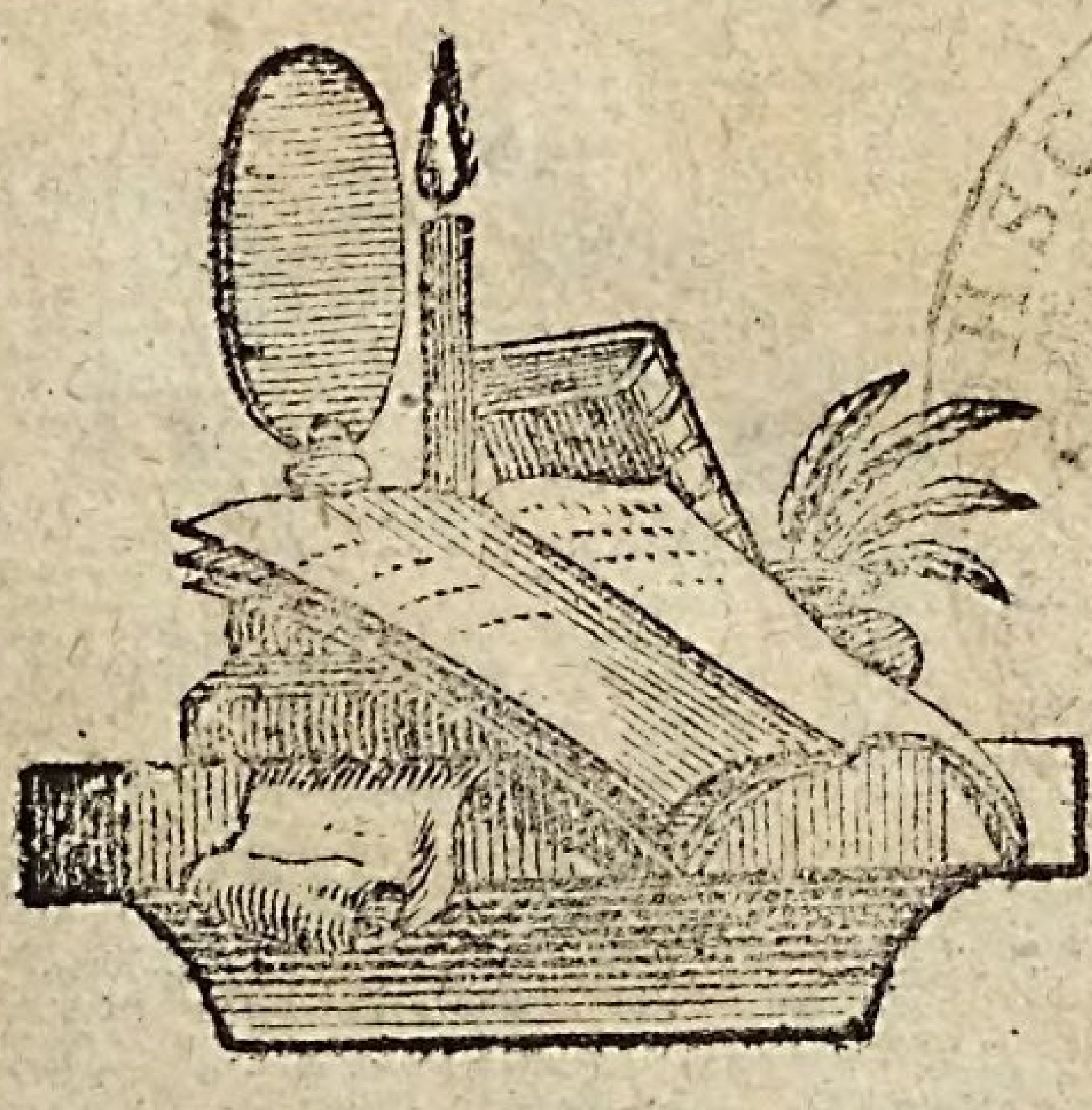
B/7
1223
63

Versuch
einer
neuen Theorie
des
menschlichen
Vorstellungsvermögens

von
Karl Leonhard Reinhold.



Mit Churfürstl. Sächs. gnädigsten Privilegio.

Prag und *Jena*,
bey C. Widtmann und I. M. Mauke, 1789.

Seinen

väterlichen Freunden

Ignaz von Born

in Wien,

Immanuel Kant

in Königsberg

und

Christoph Martin Wieland

in Weimar,

zum

Denkmal

seiner Dankbarkeit, Verehrung und Liebe

der

Verfasser.

Vorrede.

Ueber die bisherigen Schickſale der kantiſchen Philoſophie.

Da die Periode, welche in der Geſchichte der teutſchen Philoſophie unmittelbar auf die *Leibnitziſch-wolfiſche* folgte, gegenwärtig noch nicht vorüber iſt: ſo darf es um ſo weniger befremden, daſs ihre Vorzüge ſehr verſchieden beurtheilt werden, und daſs man eben ſo wenig darüber einig iſt: ob man ihr den Namen der *Eklektiſchen* oder im Gegentheile der *Empiriſchen* beyzulegen; als ob man ihr bevorſtehendes Ende zugleich auch für das Ende, oder vielmehr für den Anfang des goldenen Zeitalters der Wiſſenſchaft anzuſehen habe. Sonderbarer dürfte es beym erſten Anblicke ſcheinen, daſs die Meynungen auch über die *vorhergegangene* nicht weniger

getheilt

getheilt ſind, und daſs ſelbſt dasjenige Verdienſt ihres Stifters, wodurch derſelbe den Grund zur *Gegenwärtigen* gelegt hatte, ſogar von den Vertheidigern und Lobrednern der letzteren ſo oft und ſo ſehr verkannt wird. *Wolf* hatte dadurch, daſs er den Entdeckungen des groſſen *Leibnitz* wiſſenſchaftliche Form gab, ein vollendetes Syſtem dogmatiſcher Metaphyſik aufgeſtellt, dem kein Dogmatiker nach ihm etwas beträchtliches zu nehmen, oder hinzuzufügen gewuſst hat, und von welchem die ſpäteren Eklektiker nur dann erſt abzuweichen anfiengen, als ſie beym Vortrag der Metaphyſik die wiſſenſchaftliche Form für die rhapſodiſche aufgaben. Noch nie hat ein philoſophiſches Syſtem eine ſo ſchnelle und ſo allgemeine Aufnahme gefunden, als das Leibnitziſch-wolfiſche. Es wurde nach einem heftigen aber nur ſehr kurzdaurenden Widerſtand von den beſten Köpfen der Nation, und von den mittelmäſſigſten angenommen, und der gröſſere Theil der Akademiſchen Lehrer wetteiferte mit dem beſſern, ſich für eine Philoſophie zu erklären, in welcher man die ſchwerſten und wichtigſten Aufgaben der Spekulation mit noch nie geſehener Gründlichkeit und Klarheit aufgelöſet, und das Intereſſe der Religion und der Moralität mit den kühnſten Anſprüchen der

 Ver-

Vernunft vereiniget fand. Allein eben darum und fast eben so bald verloren die wesentlicheren Grundsätze dieser allgemein beliebten Philosophie den Reiz der Neuheit. Sie erhielten durch ihren vielfältigen Gebrauch die Popularität gemeiner und alltäglicher Maximen, und die Selbstdenker waren im Kurzen genöthiget, sich am Leitfaden derselben auf das Feld der Beobachtung hinauszuwagen, nach dem ihnen Wolf auf dem Felde der Spekulation so wenig zu thun übrig gelassen hatte. Nichts war natürlicher, als daſs der zergliedernde Scharfsinn seine Arbeit an den konkreten Erfahrungsbegriffen fortsetzte, nachdem sie an den abstrakten Notionen vollendet schien, und daſs man zu beobachten anfieng nachdem man zu definieren aufhören muſste. Einige neueren Schriftsteller haben das Verdienst der beobachtenden Philosophie dadurch in ein helleres Licht zu setzen geglaubt, daſs sie dieselbe mit der herabgewürdigten Wolfischen in den schärfsten Contrast stellten, ohne zu bedenken, daſs die Probleme, welche von der erstern der Natur vorgelegt wurden, gröſstentheils durch die so sehr verschrieenen *Definitionen* der letztern, entweder zu erst aufgeworfen, oder doch näher bestimmt worden sind; daſs das Studium der Erfahrung keineswegs dem gemeinen auch

noch so gesunden Verstande, sondern nur der durch Principien geleiteten, und durch Spekulation geübten Vernunft gelingen konnte, und daſs die durch planloses Herumtappen aufgegriffenen, und durch bloſse Zufälle erworbenen Sachkenntniſse ohne das wiſsenschaftliche Gepräge, das ihnen der systematische Geist aufdrückt, rohe und meistens unbrauchbare Schätze bleiben müſsten. Die philosophische Welt ist durch die Schule der neuern Empiriker mit Compilatoren bevölkert; aber durch die Wolfische sind ihr die Stifter der eigentlichen *Psychologie* und *Aesthetik* gebildet worden, durch welche die glücklichsten Versuche der Engländer in diesen Fächern an Gründlichkeit und Vollständigkeit so weit übertroffen wurden. Aus der wolfischen Schule sind die Stifter der gereinigten Theologie und des geläuterten Geschmackes hervorgetreten, philosophische Theologen und philosophische schöne Geister, durch welche die Fackel der Philosophie in Gegenden gebracht wurde, wo sie in Teutschland bis dahin noch nie geleuchtet hatte, — von dem geheimniſsvollen Dunkel des Allerheiligsten bis in die Kabinete der Minister und Fürsten, und an die Putztische der Damen. Ein Zusammenfluſs günstiger Umstände, deren Aufzählung nicht hieher gehört, schien

den

den Einſturz der alten leidigen Scheidewand zwiſchen Welt und Schule vollendet zu haben, und die wolfiſchen Grundſätze wirkten ungehindert auf dem neueröfneten unermeſslichen Felde fort, während die auf ſie gebauten *metaphyſiſchen Dogmen* der *Wolfianer* einerſeits über die neuen und vielfältigen Anwendungen jener Grundſätze aufs empiriſche in Vergeſſenheit, andererſeits aber durch die immer weiter um ſich greifende Freyheit des Denkens in Verfall geriethen, und der ſtreng ſyſtematiſche Vortrag in eben dem Verhältniſſe ſein voriges Anſehen einbüſste, als die Beyſpiele feſſelfreyer und geſchmackvoller Einkleidung philoſophiſcher Unterſuchungen unter uns zahlreicher wurden. Es wurde nun über jede menſchliche, bürgerliche, häusliche Angelegenheit von der gröſsten bis zur kleinſten in Proſa und in Verſen philoſophiert. Um die neue Ausbeute aufzunehmen und nur einigermaſſen in Ordnung zu bringen, wurden die neuen Fächer vervielfältiget; Anthropologie, Geſchichte der Menſchheit, Philoſophie der Geſchichte, der Sprache, der Erziehungskunſt, u. ſ. w. wurden in den Rang der Wiſſenſchaften, und neueroberter Provinzen der Philoſophie eingeſetzt.

Was würden *Leibnitz*, *Wolf*, *Baumgarten*, von demjenigen gedacht haben, der ihnen vorhergesagt hätte, daſs eine Zeit kommen würde, wo die *Metaphysik* in eben dem Verhältniſſe verlieren, als die *Philosophie* gewinnen müſste? Dieſe Zeit iſt wirklich dagewesen und ſie iſt noch lange nicht vorüber. Aber freylich hat ſich die Bedeutung des Wortes Philoſophie während derſelben ſehr verändert. Das eigentliche Gebieth dieſer Wiſſenſchaft wurde immer *unbeſtimmter*, je weiter die Philoſophen ihre Eroberungen ausbreiteten. Das Anſehen und der Einfluſs der ehmaligen Königinn aller Wiſſenſchaften ſank um ſo tiefer, je weniger man *ihr* und je mehr man der *Erfahrung* zu verdanken anfieng, welcher man endlich auch ſogar die unentbehrlichſten Principien zueignete, je mehr dieſe nach und nach ihr wiſſenſchaftliches gelehrtes Gepräg verloren, und den Namen der Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes angenommen hatten. Indeſſen daſs die poſitive Theologie und die Volksreligion durch allmälige Reinigung der Mythologie an Sittlichkeit und Vernunftmäſſigkeit zunahm, die Kenntniſs unſres Planeten durch phyſiſche Geographie, Länder- und Völkerkunde auſſerordentliche Fortſchritte that, und die empiriſche Seelenlehre von allen Sei-

ten

ten her mit den wichtigsten Aufschlüssen über die verborgensten Eigenheiten des menschlichen Geistes und Herzens bereichert wurde, wurden die RATIONALE *Theologie*, *Cosmologie* und *Psychologie* theils vernachlässiget theils gemisshandelt. Diese Theile der Metaphysik, die kurz vorher durch das was *DesCartes* und *Leibnitz* für den Inhalt, *Wolf* und *Baumgarten* aber für die Form derselben gethan hatten, auf den unerschütterlichen Grund einer allgemeingiltigen *Ontologie* für die Ewigkeit gebaut, und die vollendete Schutzwehre der Religion und der Moral gegen Aberglauben und Unglauben auszumachen schienen, wurden nun auf einmal, selbst von Vertheidigern der Religion und Moral, als unhaltbar und entbehrlich aufgegeben. Es war dem grösseren Theile des philosophischen Publikums, der mit Aufsammeln und Zusammenordnen von Thatsachen alle Hände beschäftiget hatte, um so weniger zu verdenken, dass er das heiligste Interesse der Menschheit durch sich selbst und den gesunden Menschenverstand eben so sehr gesichert, als durch die Metaphysik gefährdet glaubte, da die letztere unter den Händen der Wenigen, die ihr noch aus Beruf oder Neigung oblagen, das *Systematische* und *Allgemeingültige*, wodurch sie allein ihre vorigen Ansprüche zu

rechtfertigen vermocht hätte, immer mehr und mehr verlor. Auch die Metaphyſik ſollte auf Erfahrung gegründet, und *Leibnitz* durch *Locke* berichtiget, oder vielmehr die Theorieen von beyden ſollten miteinander vereiniget werden. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der *ontologiſchen Principien* wurde in eben dem Verhältniſs verdächtiger als der Verſuch ſie von der Erfahrung abzuleiten allgemeinern Beyfall fand. Aus den *Grundſätzen* waren nun *Meynungen* geworden; ſie erſchienen in jedem neuen Philoſophiſchen Werke in eine andere *Formel* eingekleidet, jeder denkende Kopf ſuchte ſie nach ſeiner Weiſe zu beſtimmen, baute ſich ein eigenes Syſtem und benutzte dabey die Bruchſtücke älterer einander entgegengeſetzten Syſteme, die ihm in das Seinige zu paſſen ſchienen.

Man hatte nach und nach alle groſſen Geiſter, die ſich eigene Bahnen gebrochen hatten, beſchworen. Allein die Antwort eines jeden war von jedem ſeiner verſchiedenen Beſchwörer *anders verſtanden* worden *), weil man über den Sinn der Fragpunkte nicht einig,

*) Man vergleiche zum Beyſpiel was in der neuſten Zeit *Mendelſohn*, *Iacobi*, *Rehberg* und *Herder* über den *Spinozismus* geſchrieben haben.

nig, und derselbe durch nichts allgemeingeltendes bestimmt war. Die auf diese Weise entstandenen philosophischen Versuche, von denen manche noch vor zwanzig Jahren das gröfste Auffehen gemacht haben würden, fanden itzt eben so wenige, und nur eben so kalte Tadler als Bewunderer. Die Widersprüche, mit welchen jedes der neuen Lehrgebäude behaftet war, konnten bey dem immer mehr überhand nehmenden Eckel an metaphysischen Untersuchungen, der Ungewohntheit über anschauungslose Vorstellungen zu philosophieren, und der Schwierigkeit sich aus den Labyrinthen so vieler entgegengesetzten, und mit gleichem Scharfsinn unterstützten Meynungen herauszufinden, kaum dem kleinsten Theile der kleinen Anzahl von Lesern sichtbar werden, die noch an Schriften dieser Art einiges Interesse fanden. Auch die Scharfsichtigsten unter ihnen mufsten nicht selten durch Genieschwünge und schimmernde Diktion, am öftesten aber durch die rhapsodische Form der Einkleidung geblendet werden, die eine nothwendige Folge unbestimmter Begriffe und unzusammenhangender Grundsätze ist, Scriftstellern aber, denen sie Bequemlichkeit, und Lesern, denen sie Unterhaltung gewährt, die gesegnete Frucht des ächten philosophischen

Geistes und des gebildeten Geschmackes heisst.

In den *Lehrbüchern* nahm die Philosophie in eben dem Verhältnisse die Form der *Geschichte* an, als sie sich von der Form der *strengen Wissenschaft* entfernte. In der *Logik* wurde *überhaupt Vorstellungen* haben mit *denken* verwechselt, grösstentheils nur empirische Psychologie abgehandelt, und der eigentlichen Gesetze des Denkens gemeiniglich nur im Vorbeygehen, nicht selten mit Missbilligung unter der Rubrike verjährter Spitzfündigkeiten, erwähnt. Der Raum, welcher der *Metaphysik* bestimmt blieb, wurde gewöhnlich durch die Aufzählung der berühmtesten metaphysischen Lehrmeynungen, und die Beurtheilung derselben nach den sogenannten Aussprüchen des gesunden Verstandes ausgefüllt. Man fuhr freylich noch immer fort die Grundwahrheiten der Religion und der Moral zu demonstriren, aber mit Beweisen, denen kaum mehr der lächerlichste Kathederstolz selbst Allgemeingültigkeit zutraute. Der eine Verfasser stellt ein ganzes Heer von Argumenten auf, deren jedes er schon darum für unüberwindlich hält, weil die Wahrheit, von der die Rede ist, nicht bezweifelt werden *darf*. Ein anderer, überzeugt, dass nur ein einziger Beweis gelten

könne,

könne, widerlegt alle übrigen, und glaubt dadurch den Seinigen genug erhärtet zu haben, der aber leider von einem miſsgünſtigen Kollega als erſchlichen und widerſprechend befunden wird. Ein dritter endlich hilft ſich aus der Verlegenheit, in welche ihn die Colliſion ſeines Skepticismus mit ſeiner Amtspflicht verſetzt, dadurch, daſs er alle bisher bekannt gewordenen Beweiſe *hiſtoriſch* vorlegt ohne ſich ausſchlieſſend für einen derſelben oder zuſammengenommen für alle zu erklären. Was Wunder, daſs die breite Heerſtraſſe der neuen *Schulphiloſophie*, auf welcher ſich die Anführer ſelbſt unaufhörlich einander in den Weg treten, von Selbſtdenkern, die durch keinen näheren Beruf auf dieſelbe verſchlagen werden, immer mehr und mehr verlaſſen wird! Einige dieſer letztern haben neuerlich mit *Spinoza* den entgegengeſetzten aber viel konſequenteren *Dogmatismus*, andere mit *Paskal* den *Supernaturalismus*, andere endlich mit *Hume* den *dogmatiſchen Skepticismus* vorgezogen; während der groſſe Hauffen von *Halbdenkern*, der gleichwohl nicht blödſinnig genug iſt, um das immer zunehmende Schwanken der *erſchütterten Metaphyſik* nicht wahrzunehmen, an allem, was ſich nicht mit Händen greifen läſst, zu zweifeln anfängt, und auf ſeine unphiloſophiſche Gleichgültig-

keit

keit, die alles, was nicht ohne Schwierigkeit zu erklären iſt, dahingeſtellt ſeyn läſst, unter dem gemiſsbrauchten Namen des *kritiſchen Skepticismus* ſtolz thut.

Indeſſen daſs ſich der Mangel allgemeingültiger Principien durch die angeführten Erſcheinungen in der philoſophiſchen Welt eben ſo laut ankündigte, als das Bedürfniſs derſelben bey der übrigens ſo hoch geſtiegenen Cultur immer dringender wurde, erſchien das berühmte Werk des königsbergiſchen Philoſophen, welches nichts geringeres zum Zwecke hat, als jenem Mangel auf immer abzuhelfen, und welches, wie einige dafürhalten, dieſen Zweck unmöglich verfehlen kann. Noch nie iſt wohl ein Buch, ein einziges ausgenommen, ſo angeſtaunt, bewundert, gehaſst, getadelt, verketzert, und — miſsverſtanden worden. Einige Iahre hindurch ſchien man kaum das Daſeyn deſſelben bemerkt zu haben, und wenn es gegenwärtig die allgemeine Aufmerkſamkeit des philoſophiſchen Publikums beſchäftiget, ſo iſt ihm dieſe Ehre nur ſehr allmälig und nicht ſo viel durch ſich ſelbſt als durch auſſerordentlich anpreiſende und verſchreyende Berichte zu theil geworden. Bisher haben ſich noch ſehr wenige Schriftſteller von Bedeu-

tung

tung für das *Kantische* Syſtem erklärt, das ſich von allen bisherigen auch dadurch auszeichnet, daſs es entweder durchgängig angenommen oder verworfen werden muſs. Aber dieſe wenigen haben in demſelben die vollendete, völlig befriedigende Theorie des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, die einzig mögliche Quelle allgemeingültiger Grundſätze, und das in der Natur des menſchlichen Geiſtes gegründete Syſtem aller Syſteme gefunden. Nichts war natürlicher als daſs dieſe und ähnliche Urtheile, die von den Freunden der Kritik der Vernunft denjenigen, die das Werk ſelbſt nicht geleſen, oder nicht verſtanden hatten, auch nicht bewieſen werden konnten, von dem gröſsten Theile als ſtolze Anmaſſungen und lächerliche Uebertreibungen aufgenommen wurden. Es fehlte nicht an einigen unbärtigen und bärtigen Schriftſtellerchen, die theils um etwas neues zu Markte zu bringen, theils um ihren Tiefſinn bewundern zu laſſen, ſich zu Apoſteln des *alleszermalmenden Kants* aufwarfen, und durch die Art wie ſie ſich dabey benahmen, den Unwillen und den Spott wirklich verdienten, gegen den die denkenden Verehrer des kantiſchen Verdienſtes, durch alles was ſie zur Beſtätigung ihrer Urtheile vorbringen konnten, kaum geſichert

ſichert waren. Eine beträchtliche Anzahl philoſophiſcher Köpfe, auf welche Teutſchland mit Recht ſtolz iſt, und unter dieſen die Meiſten der berühmtern akademiſchen Lehrer, haben ſich entweder gegen das ganze neue Syſtem, oder welches in der That eben daſſelbe iſt, gegen weſentliche Theile deſſelben erklärt, und die Natur der Sache brachte es mit ſich, daſs dieſe Männer die Kritik der Vernunft durch ihre Einwürfe und Bedenklichkeiten um ſo tiefer herabſetzen muſsten, je erhabener der Rang geweſen wäre, den ſie ihr eingeſtanden haben würden, wenn ſie ihre Prüfung ausgehalten hätte. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl aus dem Schriftſtellertroſſe ergrif auch bald bey der Behandlung des neuen Modeartikels lieber die Parthey gegen Kant; denn hier hatten ſie ungleich berühmtere Namen auf ihrer Seite, und die gewiſſe Ausſicht, nicht etwa zu den Nachbetern, ſondern zu den Widerlegern und Belehrern des Mannes zu gehören, dem ſelbſt ſeine angeſehenſten Gegner ihre Bewunderung nicht verſagen konnten. Sie wiederholten daher die Angriffe ihrer hohen Alliirten, oder ahmten dieſelben vielmehr mit den von jenen abgeborgten Waffen nach, die das was ſie in ſolchen Händen an voriger *Schärfe* verloren an dem *ſchweren* Nachdruck

gewan-

gewannen, der dem bleyernen Witze eigenthümlich ist.

Die allgemeinste unter den vielen Klagen, die bisher über die Kritik der Vernunft vorgebracht worden sind, legt ihr *Unverständlichkeit* zur Last. Diese Klage wird auch sogar von denjenigen geführt, welche das kantische System widerlegt zu haben glauben, und die sich eben darum billig zutrauen sollten, dass sie es verstanden hätten. Gleichwohl ist noch keiner unter den zahlreichen Gegnern desselben aufgestanden, der behauptet hätte, er habe den Sinn davon durchgängig gefasst; keiner, der nicht wenigstens sich selbst gestehen müsste, er habe an vielen Stellen unüberwindliche Dunkelheit gefunden. Die meisten halten diese Dunkelheit für eine natürliche Folge der offenbaren Widersprüche, die sie an den ihnen verständlichen Stellen gefunden zu haben meynen; während die Anhänger des neuen Systems die Quelle dieser Widersprüche in jener Dunkelheit entdeckt zu haben behaupten, die ihnen wenigstens nicht unüberwindlich gewesen seyn soll, so schwer sie auch ihrem Geständnisse nach zu überwinden war. Ihre Antworten auf alle bisherige Einwürfe, so wie die Erklärungen die Herr *Kant* selbst über einige derselben bekannt gemacht hat, haben keinen andern

Inhalt,

Inhalt, als daſs ſie die Gegner über den miſsverſtandenen Sinn der Kr. d. V. zurechtweiſen; wodurch ſie aber auch gewiſs den Vorwurf vielmehr eingeſtehen als ablehnen, daſs eine Schrift die von ſo vielen ſcharfſinnigen Köpfen und ſonſt ſo ganz kompetenten Richtern miſsverſtanden wird, *äuſſerſt dunkel ſeyn müſſe.*

Dieſe Hauptanklage gegen ein Werk, das wenigſtens in Rückſicht auf das was von ihm verheiſſen wird, von ſo allgemein anerkannter Wichtigkeit iſt, verdient um ſo mehr eine nähere Beleuchtung, je mehr es ſich in der Folge zeigen wird, daſs ſie mit dem von mir geſchilderten Zuſtande der herrſchenden, ſogenannten eklektiſchen, Philoſophie innigſt zuſammenhängt, daſs von ihren eigentlichen Gründen das ganze bisherige Schickſal der neuen Kantiſchen beſtimmt worden iſt, und daſs ſich aus dieſen Gründen alle übrige gegen Kant lautgewordenen Anklagen über Wiederherſtellung ſcholaſtiſcher Spitzfindigkeiten, unnütze Sprachneuerungen, Einführung des troſtloſen Skepticismus, Aufſtellung eines neuen Idealismus, Umſturz der Grundwahrheiten der Religion und der Moral vollkommen befriedigend erklären laſſen.

Gesetzt, die Kritik der r. V. hätte das grosse Problem der Entdeckung allgemeingültiger Principien wirklich aufgelöset; sie enthielte bereits das durch die Natur unsres Erkenntnisvermögens bestimmte, und in seinen Gründen bis an die Gränzen alles begreiflichen zurückgeführte, einzig mögliche System aller speculativen Philosophie? —

„O! so müsste ja dieses System selbst von „allen Schwierigkeiten frey seyn, alle Irrwege „der Speculation vermeiden, nicht neue Un„begreiflichkeiten an die Stelle der Alten „setzen; es müsste höchst fasslich seyn, und „durch eine über alle Sophismen spitzfindiger „Grübeley siegende Analytik alle Einwürfe zu „Boden schlagen, und allen unfreywilligen „Täuschungen des wahrheitsuchenden For„schers abhelfen. — Wie können wir an„dern, die wir dasselbe kennen oder nicht ken„nen, uns so grosse Dinge von einem dogma„tischen Systeme versprechen, dessen Beweise „äusserst *abstrus* und den wenigsten Menschen „fasslich sind, und dessen Resultate sich von „den Principien der bekannten Metaphysik, „und den simpeln Lehren der schlichten Men„schenvernunft gleich weit entfernen! *)"

Es

*) Was ich hier aus dem *Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele, Berlin bey Nikolai* 1788, entlehnt

Es würde zu nichts nützen, wenn ich diesem beweislosen Tadel, die eben so beweislosen Lobsprüche derjenigen, die in der Kr. der Vernunft, alle die angeführten Foderungen wirklich erfüllt oder gar übertroffen glauben, entgegenstellen wollte. Ich bedarf aber auch, um meine Betrachtungen aller jener Einwendungen ungeachtet fortsetzen zu können, keines günstigen Vorurtheils für die Parthey zu der ich mich bekenne. Es ist genug, wenn mir meine Leser, wie ich wohl sicher annehmen darf, einräumen: Es finde keine *absolute Unmöglichkeit* statt, dass die Kritik der Vernunft eben sowohl von ihren Gegnern, als von ihren Vertheidigern missverstanden sey; ungeachtet bisher die erstern sowohl an Zahl als an Celebrität den letztern überlegen waren. Es war nicht nur der grössere, sondern auch sogar der bessere Theil von *Newtons* gelehrten Zeitgenossen, der (zumal in den erstern Iahrzehnden nach der Bekanntmachung der neuen Entdeckungen desselben) in der nunmehr allgemeingeltenden Theorie dieses grossen Mannes Entfernung von

entlehnt habe, dürfte wohl von den meisten, wo nicht gar von allen Gegnern des kantischen Systems unterschrieben werden.

von allen bis dahin bekannten Principien der Physik sowohl als den simpeln Lehren des schlichten Menschenverstandes, Widersprüche, Unbegreiflichkeiten, und vor allen Dingen unüberwindliche Dunkelheit in den Beweisen gefunden hat. Fast ein halbes Jahrhundert hindurch würde man in Frankreich über den *Newtonianer* gelächelt, und mit so viel Bitterkeit aber nur mit etwas mehr Feinheit als unsre gegenwärtigen Popular*philosophen* über die *Kritischen* gespottet haben, der seinen Zeitgenossen vorhergesagt hätte, die Attractionslehre würde von ihren Nachkommen eben so allgemein angenommen und bewundert werden, als sie ein Menschenalter vorher verworfen und herabgesetzt wurde? Was würde man vollends in *Rom* über die Behauptung geurtheilt haben: *Newton* habe Mittel gefunden, die von der täglichen *Erfahrung* widerlegte, der *heiligen Schrift* widersprechende, vom apostolischen Stuhle verdammte Lehre von der *Bewegung der Erde* zu einer so unwidersprechlichen Gewissheit zu erheben, dass sie einige Jahrzehende nachher auf allen philosophischen Kathedern dieses Hauptsitzes der Rechtgläubigkeit mit Vorwissen und guter Bewilligung des obersten

Glaubensregenten ſelbſt gelehrt, und vertheidiget werden würde? —

„Das Newtonſche Syſtem hat dieſen „Triumph ſeiner *mathematiſchen Evidenz* zu „verdanken, auf welche doch wohl das *Kanti-* „*ſche* keinen Anſpruch zu machen hat.“

Gleichwohl hat ſelbſt durch dieſe mathematiſche Evidenz die beynahe allgemeine Empörung der gleichzeitigen Philoſophen gegen Newton, welche mit der gegenwärtigen gegen Kant eine ſo auffallende Aehnlichkeit hat, nicht verhindert werden können. Denn auch dieſe Evidenz hieng von Beweiſen ab, die ſelbſt für den gröſsten Theil der damaligen Mathematikern unverſtändlich waren; oder wenigſtens von ihnen dafür erklärt wurden. Wie? wenn nun die *kantiſchen* Beweiſe für die Wenigen, welche ſie bisher verſtanden haben, eine *Logiſche* Evidenz hätten, die in Rückſicht auf ihre überzeugende Kraft der *Mathematiſchen*, die Anfangs auch nur von einigen wenigen an den Newtonſchen wahrgenommen wurde, wirklich zur Seite ſtünde? — Welcher Philoſoph iſt nicht gegenwärtig von der falſchen Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren, und der ſechszehn Schluſsformeln überzeugt? Allein

wer

wer erinnert ſich nicht der Zeit, wo man die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit dieſer logiſchen Spielwerke mit eben der logiſchen Evidenz einzuſehen wähnte, mit der man gegenwärtig das Gegentheil wirklich einſieht? Den vielen und berühmten Vertheidigern jener vier *ſyllogiſtiſchen Figuren* muſste die gegenwärtige Uebereinſtimmung über die Nichtigkeit derſelben eben ſo unmöglich vorkommen, als den heutigen Vertheidigern der *vier metaphyſiſchen Syſteme* (des Spiritualismus, Materialismus, dogmatiſchen Skepticismus, und Supernaturalismus) der unvermeidliche Umſturz dieſer einander entgegengeſetzter Syſteme, und der dadurch erhaltene Frieden auf dem Gebiethe der ſpeculativen Philoſophie, unbegreiflich und ungereimt ſcheinen muſs.

Geſetzt nun, das in der Kritik der Vernunft vorhandene Syſtem der Principien der eigentlichen Philoſophie, wäre wirklich *allgemeingültig*, es wäre ſo ganz in der Natur des menſchlichen Geiſtes gegründet, daſs es von jedem, der daſſelbe *durchgängig* verſtanden hätte, als wahr befunden werden müſste; (eine Vorausſetzung, von der ich hier nichts weiter behaupte, als daſs ſie keine abſolute Unmöglichkeit habe) ſo behaupte ich: „daſs *er-*

„*stens* in der Natur eines solchen Systemes „zusammengenommen mit den gegenwärti-„gen Zustande der Philosophie, *zweytens* in „der Art wie dieses System in dem kantischen „Werke vorgetragen ist, und vorgetragen „werden *mußte*," Gründe vorhanden sind, aus welchen sich vollkommen begreifen läßst, warum die Kritik der Vernunft nicht nur von dem gröfsten, sondern auch von dem bessern Theile gleichzeitiger Philosophen mißsverstanden werden *mußte*; Gründe aus welchen sich, wie ich hoffen darf, das bisherige Schicksal der kantischen Philosophie auf eine Art erklären läßst, die eben so wenig etwas der Ehre ihres Stifters vergiebt als dem Ruhme ihrer verdienstvollen Gegner zu nahe tritt.

Sollten die neuen Principien wahrhaft *allgemeingültig*, und ihrer Natur nach dazu gemacht seyn *allgemeingeltend* zu werden, so müſsten sie jeder bisherigen philosophischen Sekte volle Gerechtigkeit wiederfahren lassen, mit der gröſsten Bestimmtheit das *Wahre*, das in den respektiven Grundsätzen jeglichen Systems enthalten ist, in sich fassen, das *Falsche* ausschliefsen, und dadurch ein System aufstellen, welches jedem Selbstdenker das, was er aus seinem Gesichtspunkte rich-

tig

tig gesehen hat, wieder finden liesse. Indem nun zu diesem Behufe bey der Entwicklung der neuen Principien manche der paradoxesten Behauptungen hervorgesucht und in Schutz genommen, manche der ausgemachtesten hingegen bezweifelt, und widerlegt werden müssten, so ist nichts natürlicher, als dass es der erste Versuch dieser Art, und wäre er auch noch so meisterhaft ausgefallen, so wohl mit denen, welche dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie seine Form gegeben, als auch mit den übrigen, welche von demselben die Form ihres Philosophierens erhalten haben, verderben müsste, oder welches eben so viel heisst, dass er sowohl von den unter sich einigen *Popular-philosophen*, als von den untereinander streitenden *Metaphysikern* missverstanden und — *widerlegt* werden müsste.

Um zu seinem erhabenen Ziele zu gelangen, müsste der neue Versuch einen Weg einschlagen, der demjenigen gerade entgegengesetzt ist, auf welchem der grosse Hauffen der Populärphilosophen bequem und unbesorgt fortzuschleudern gewohnt ist. Anstatt des leichten und unterhaltenden Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besondern, vom Abstracten zum Concreten, von ununter-

suchten für ausgemacht angenommen Grundsätzen zu Thatsachen, müßste er nicht nur das mühsamere und langweiligere Hinaufsteigen wählen, sondern, sollte anders etwas auf immer Entscheidendes bewirkt werden, dasselbe bis zu einer Höhe fortsetzen, die noch von keinem der tiefsinnigsten Forscher erreicht wurde. Um seine aufzufindenden Principien mit dem *Wahren* an allen bisherigen Systemen zu vereinigen, müßste er von Behauptungen, welche von keiner Sekte bezweifelt werden können, ausgehen; das heißst das *allgemeinste* was die bisherige Philosophie aufzuweisen hat, müßste ihm das *Besondere* werden, von dem er sich zu dem Allgemeinern bis an die *Gränze alles Begreiflichen* erheben müßste, von der er alsdann zu erweisen hätte, daſs sie wirklich die Gränze alles Begreiflichen wäre. Wie sollte ihm der Populärphilosoph ohne Schwindel folgen können? —

Was sollte aber auch den Populärphilosophen bewegen können, die ungeheuren Schwierigkeiten zu überwinden, die eine Untersuchung dieser Art für ihn haben muſs? Ihm kann es nicht einmal im Traume einfallen, daſs es der Philosophie an unentbehrlichen Principien mangeln sollte. Die Seinige

ge ist auf *Formeln* gebaut, die durch die *für sich feststehenden* praktischen Grundwahrheiten, zu deren Beweis sie auf allen Akademien gebraucht worden, geheiliget, und bewährt, aus der Schule ins gemeine Leben übergegangen sind, und nun als Aussprüche des allgemeinen Menschensinnes gestempelt aus dem gemeinen Leben wieder in die Schule aufgenommen werden; Formeln die man nicht bezweifeln darf ohne nicht dadurch seinen Anspruch an den *Sensus communis*, und mit demselben sein Recht an den Namen eines Philosophen einzubüſsen. Wie abgeschmackt muſs ihm nun jeder Versuch vorkommen, den Sinn jener Formeln zu prüfen, die er für *unerklärbar* hält, weil sie seiner Meynung nach jeder Erklärung; für *unerweislich*, weil sie jedem Beweise zum Grunde liegen müssen? Trift er endlich gar auf Resultate, die sich mit diesen für ihn *ewigen Wahrheiten*, oder vielmehr mit dem Sinne, in welchem er die Formeln derselben genommen hat, nicht vereinigen lassen, o! so muſs ihm schon dieser Umstand allein für die gründlichste Widerlegung des neuen Versuches gelten. Er muſs es für die leichteste Sache von der Welt halten, solche ausgemachte und nur durch feine Sophisterey unterstützte Ungereimtheiten vor den Augen

des Publikums in ihrer ganzen Blöße darzustellen. Er hält dieß für seine heiligste Pflicht, da er überzeugt ist, daß mit jenen Formeln zugleich die Fundamente der Religion und Moralität erschüttert, und durch die ungeheure Anmaßung Verstand und Vernunft selbst zu *kritisieren*, eine bisher unerhörte Zweifelsucht eingeführt werden müsse. In dieser Meynung wird er gerade durch den Umstand bestärkt, der das vornehmste *Kriterium* für die Richtigkeit des neuen Versuches ist, „daß dieser nämlich das Wahre, das *jedem* „*Systeme eigen* ist, aufnimmt," und in dieser Rücksicht die eigenthühmlichen Entdeckungen, die der dogmatische Skepticismus, der Materialismus, und der Supernaturalismus aus ihren einseitigen Gesichtspunkten gemacht haben, wieder aufstellt, und bestätiget. In den Augen des Popularphilosophen ist dieses das gewisseste Merkmal der Verwerflichkeit der neuen Principien. Er ist gewohnt jene drey Systeme für längst widerlegte Irrthümer, für unglückliche Folgen der leidigen Abweichung vom gesunden Menschensinne, und der Verirrung in das bodenlose Land der Schimären zu halten. Die neue Philosophie wird ihm nun für die ganze Summe der Ketzereyen und des Unheils verantwortlich, wo-

wodurch ihm jedes jener einzelnen Syſteme verabſcheuungswürdig geworden iſt.

Noch ſchlimmer, wo möglich, müſste die Aufnahme ausfallen, welche unſren allgemeingültigen Principien von den *Metaphyſikern*, oder weil doch die meiſten unter ihnen gegen dieſen *Namen* proteſtieren dürften, von den ſelbſtdenkenden Philoſophen, die ſich mit Auflöſung ſpeculativer Probleme beſchäftigen, bevorſtünde. Die bisherige *Ontologie*, welche den Materialiſten wie den Spiritualiſten, den Spinoziſten wie den Theiſten, den Fataliſten wie den Deterniniſten bisher mit ihren Grundſätzen verſehen hat, und eben darum auf den Schutz von allen zuſammengenommen ſicher zählen kann, müſste durch den neuen Verſuch von dem Range der Wiſſenſchaft der erſten Erkenntniſsgründe entſetzt und in ihren ausgemachteſten Grundſätzen als die Quelle eines gemeinſchaftlichen Miſsverſtändniſſes der Vernunft angegeben, und überführt werden. Wie ſollte dieſes durch ein einziges Buch einem Manne begreiflich gemacht werden, der von den Principien ſeiner bisherigen Vorſtellungsart um ſo lebendiger überzeugt iſt, jemehr ihm die letztere Zeit und Mühe gekoſtet, und

je mehr er ſie durch die Gründlichkeit und den Reichthum ſeines Talentes zu unterſtützen und auszuſchmücken gewuſst hat. Seine Grundſätze haben ihm ihre Feſtigkeit ſchon dadurch genugſam bewährt, das ſie ſein Lehrgebäude durch ſo lange Zeit getragen haben. Ihre Unumſtöſslichkeit kann ihm um ſo weniger verdächtig gemacht werden, je weniger ſie ihm entweder bey dem Ueberblick des vollendeten Gebäudes ſelbſt als die Grundfeſte deſſelben ſichtbar ſind, oder auch jemehr er ſich bewuſst iſt, daſs ſie bey der Grundlegung ſelbſt durch ſeinen Scharfſinn und Fleiſs *eigenthümliche* Beſtimmungen erhalten haben, wodurch ſie gegen die gewöhnlichen Einwürfe, welche ſonſt die Grundſätze ſeiner Parthey treffen, geſichert wären.

Ie mehr der geübte Denker für die Metaphyſik, und je mehr ſie für ihn gethan hat, deſto unmöglicher wird es ihm werden, dieſelbe neben dem neuen Verſuche vor dem Richterſtuhle ſeiner Vernunft als bloſse Parthey auftreten zu laſſen. Er hat dieſen Richterſtuhl ſeiner Metaphyſik eingeräumt, das heiſst, einem Richter, vor welchem nothwendigerweiſe jede Parthey, die ſein richterliches Befugniſs in Anſpruch nimmt, vor aller

Unter-

Unterſuchung verloren haben muſs. Hierdurch wird unſrem Philoſophen alle unpartheyiſche Prüfung der neuen Lehre unmöglich, und es iſt im Grunde nicht viel mehr als eine leere Formalität, wenn er ihre Rechtfertigung über eine Behauptung, die ſeinen Grundſätzen widerſpricht, vernimmt, und gegen alle Partheylichkeit proteſtiert. Denn er verſteht dieſe Rechtfertigung nicht, und er lernt ſie um ſo weniger verſtehen, je mehr er überzeugt iſt, daſs dasjenige, was irgend einem Menſchen verſtändlich iſt, auch *Ihm* verſtändlich ſeyn müſſe. Die Gründe ſeines Gegners müſſen ihm ungereimt vorkommen, weil ſie auf das, was er für ausgemacht hält, auf ſeine Principien, die er alle Augenblick auch dort, wo er von ihnen abſtrahieren ſollte und wollte, unvermerkt unterſchiebt, zurückgeführt, wirklich einen ganz andern Sinn erhalten müſſen, als ſie in der That haben, und weil er dieſen Sinn nur dann rein und unverfälſcht auffaſſen könnte, wenn er ſein Urtheil über einzelne Theile ſo lange aufzuſchieben vermöchte, bis er das Ganze, in welchem allein jeder Theil ſeine eigentliche Bedeutung und Beſtimmung erhält, überſehen hätte. Dieſe Ueberſicht wird aber in demſelben Augenblicke unmöglich,

wo das Vorurtheil auch nur in einen einzigen der Hauptſätze einen fremden Sinn hineingetragen hat. Wer z. B. der Behauptung: „die Grundwahrheiten der Religion und der „Moral laſſen ſich nicht demonſtrieren“ den Sinn unterlegt: *Es gäbe keine allgemeingültige Gründe für ſie;* den Satz: „Raum und Zeit „rein vorgeſtellt ſind bloſse Formen der An-„ſchauung“ für gleichlautend hält mit: *Raum und Zeit ſind nichts als bloſse Vorſtellungen;* „die „Dinge auſser uns können nur als Erſchei-„nungen erkannt werden“ mit: *Die Dinge an ſich ſelbſt ſind nichts als Erſcheinungen,* u. d. m. der kann freylich ein Syſtem, das aus ſolchen Hauptſätzen beſteht, nicht anders als höchſt abgeſchmackt, abentheuerlich, und wenn man will, auch ſogar gefährlich finden.

Wenn der Beurtheiler einem wahrhaft zuſammenhängenden Syſteme auch nur einen einzigen ungereimten Beſtandtheil auf dieſe Weiſe aufgebürdet hat, ſo mag er bey der darauf folgenden Prüfung noch ſo unpartheyiſch, arglos, ſorgfältig zu Werke gehen, das Verſtehen des Ganzen wird ihm gleichwohl ſchlechterdings unmöglich bleiben.

Man vergeſſe nicht, daſs ſich die neuen allgemeingültigen Principien mit keiner Metaphyſik,

taphyfik, fie mag in ihrer eigenthümlichen Geftalt vorgetragen, oder durch eine poetifche Imagination in fchöne Bilder eingehüllt werden, vertragen könne, dafs aber auch durch fie jedes metaphyfifche Syftem auf eine bisher unerhörte Art gewürdiget, und gegen die Angriffe von jeder metaphyfifchen Sekte gefchützt werden müffe. Der neue Verfuch wird alfo jeden offenbaren und maskirten Metaphyfiker überzeugen müffen, dafs feine Philofophie nur *halbwahr*, die Philofophie feiner Gegner aber nur *halbfalfch*, und folglich — um nichts beffer als die Seinige wäre. Sey auch hier feine Vernunft über allen Einflufs empörter Selbftliebe erhaben; wird er auch mit dem beften Willen feiner langgewohnten mühfam erworbenen Vorftellungsart aufeinmal entfagen können? So lange aber diefe auf fein Studium des neuen Verfuches einwirkt, fo lange wird er dasjenige, was in demfelben gegen das verfteckte Falfche feiner Grundfätze vorgebracht wird, für eine Vertheidigung des offenbaren Falfchen an den Grundfätzen feiner Gegner, und was zur Rechtfertigung des verfteckten Wahren an den Grundfätzen feiner Gegner gefagt wird, für eine Beftreitung des Unftreitigen an den Seinigen halten müffen. Ift er daher

ein

ein *Dogmatiker*, ſo wird er die neue Philoſophie für den Verſuch eines *Skeptikers* halten, der die Gewiſsheit alles Wiſſens untergraben ſoll; iſt er ein *Skeptiker* — für die ſtolze Anmaſsung auf den Trümmern der bisher einander entgegengeſetzten dogmatiſchen Syſteme einen neuen und alleinherrſchenden Dogmatismus einzuführen; iſt er ein *Supernaturaliſt* — für einen feinangelegten Kunſtgriff die Unentbehrlichkeit hiſtoriſcher Urkunden der Religion zu verdrängen, und den Naturalismus ohne Polemik zu begründen; iſt er ein *Naturaliſt* — für eine neue Stütze der ſinkenden Glaubensphiloſophie; iſt er ein *Materialiſt* — für eine idealiſtiſche Widerlegung der Realität der Materie; iſt er endlich ein *Spiritualiſt* — für eine unverantwortliche Beſchränkung alles Wirklichen auf die unter dem Namen des Gebiethes der Erfahrung verſteckte Körperwelt *). Und nun laſſe man dieſe Beurtheiler ihre Berichte an das philoſophiſche Publikum abſtatten, ſo wird ein beträchtlicher Theil deſſelben in ſeinen Meynungen über das neue *ſonderbare Werk* in eben

*) Lauter wirkliche über die Kritik der Vernunft von ihren berühmten Gegnern in öffentlichen Druckſchriften gefällte Urtheile.

eben ſo viele Partheyen zerfallen, als daſſelbe berühmte Gegner gefunden hat, in Partheyen, die theils durch das Urtheil ihrer Anführer abgehalten das Werk ſelbſt zu leſen, theils durch daſſelbe beſtimmt werden darin zu finden, was jene gefunden haben. Ein kleinerer Theil, dem das Widerſprechende in den verſchiedenen Ausſprüchen gleich competenter Richter auffällt, hütet ſich ſeine Zeit und ſeinen Verſtand an ein Buch zu wagen, aus welchem ſelbſt die Philoſophen von Profeſſion nicht klug werden können. Aber nur der allerkleinſte Theil iſt ſcharfſichtig und gerecht genug, um die Widerſprüche in den beſchuldigenden Ausſagen der Zeugen als eine günſtige Vorbedeutung für die Unſchuld der angeklagten neuen Philoſophie anzuſehen.

Den heftigſten und hartnäckigſten Widerſtand würde die Einführung allgemeingültiger Principien auf *Univerſitäten* erfahren müſſen. Der gröſste Theil unſrer lebenden Zeitgenoſſen hat noch kein Beyſpiel einer Reformation der Philoſophie erlebt, die den ganzen *Lehrbegrif* betroffen hätte; ſonſt dürfte hier die Erinnerung wohl überflüſſig ſeyn, daſs auch die philoſophiſche Innung eben ſo gut ihre Orthodoxie als die theologiſche, eben ſo

gut ihren Schlendrian als die juriſtiſche, eben ſo gut ihren Empirismus als die mediciniſche habe, ein Uebel das jeder Reformation in eben dem Verhältniſſe den Eingang erſchwert, als es das Bedürfniſs derſelben herbeyführt. Wer die Geſchichte der *carteſianiſchen*, und der *leibnitziſch - wolfiſchen* Revolution auch nur obenhin kennt, der wird nicht leicht eine gleichzeitige Univerſität angeben können, auf welcher nicht die neuen Lehren anfangs eben ſo unbedingt verworfen, als nachmals aufgenommen, und befördert worden wären. Die Namen Carteſius, Leibnitz, Wolf, welche in der Folge im Munde ſo manches akademiſchen Lehrers die Stelle der Beweiſe vertreten muſsten, waren auf einem und eben demſelben Katheder von ſeinem Vorfahrer nie ausgeſprochen worden, als wenn es darum zu thun war, irgend eine Behauptung als eine grundloſe und gefährliche Neuerung zu verſchreyen. Wie weit das Miſsverſtehen und Miſshandeln von Lehrſätzen, deren Gründlichkeit gegenwärtig allgemein anerkannt iſt, von den akademiſchen *Anticarteſianern* und *Antiwolfianern* getrieben wurde, muſs jedem unglaublich vorkommen, der nicht Gelegenheit und Muſſe hatte, ſich durch den Augenſchein an den zahlloſen widerlegenden

Diſſer-

Dissertationen, Diatriben, Disputationen u. s. w. zu überzeugen, die damals die philosophische Welt überschwemmten, gegenwärtig aber freylich nur noch in Winkeln öffentlicher Bibliotheken aufgeschichtet, in der Ausfüllung des leeren Raums, ihre letzte Bestimmung gefunden haben. Gleichwohl war durch die cartesianischen, leibnitzischen und wolfischen Bemühungen eigentlich mehr ein in der philosophischen Welt längst angelegtes System ausgeführt, und zur Vollkommenheit gebracht, als ein ganz Neues eingeführt. Die neuen Entdeckungen und Verbesserungen jener Reformatoren gereichten alle zum Vortheil derjenigen unter den philosophischen Sekten, die ihrer Natur nach dazu gemacht war auf Akademien zu herrschen, nicht nur darum, weil sie sich so entscheidend für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral erklärt, sondern weil sie für dieselben diejenige Form der Ueberzeugung aufstellt, welche die menschliche Wissbegierde am meisten zu befriedigen scheint, wenigstens dem menschlichen Stolze unter allen am Meisten schmeuchelt; eine Sekte, welche von einem Professor der Philosophie, der den entgegengesetzten Dogmatismus der Materialisten und Spinozisten, den dogmatischen Skepticismus

und den Supernaturalismus so oft aus dem Gebiethe seiner Wissenschaft förmlich und feyerlich verbannt hat, für das einzig ächt philosophische Publikum, so wie ihr System für die einzig wahre unfehlbare Philosophie gehalten wird. Man denke sich nun eine Reformation, die dieser Sekte mit nichts geringern, als dem gänzlichen Untergange droht, die nicht anders als durch diesen Untergang durchgesetzt werden kann, und die dabey keineswegs auf den Beystand der übrigen Sekten zählen kann, weil sie jeder derselben ein gleiches Schicksal bereitet, eine Reformation, durch welche das von den Philosophen von Profession angenommene System zu den in ihren Augen so niedriger Rang einer blossen Vorübung des menschlichen Geistes und eines einstweiligen Behelfes herabgewürdiget wird; eine Reformation endlich, welche dem Lehrer der Metaphysik sogar das Daseyn der alten Wissenschaft, durch welche er sich bisher Verdienste und Ruhm erworben hat, streitig, und ihm das Studium einer Neuen, deren Unmöglichkeit ihm so gar unbegreiflich ist, zur Pflicht macht! — So sehr mich die blosse Idee einer *solchen* Reformation vor dem grössten Theile meiner Leser lächerlich machen muss; so ist doch nichts gewisser, als

dass

dafs diefe fo abentheuerlich fcheinende Idee aufhören müfste, eine blofse Idee zu feyn, wenn die fpeculative Philofophie Principien erhalten follte, die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewährten, dafs fie wirklich *Allgemeingeltend* würden.

Man laffe hier die Leidenfchaften des akademifchen Lehrers ganz aus dem Spiele *); kein Ehrgeiz blende ihn durch die falfche Vorfpieglung, dafs fein wohl gegründeter Ruhm mit feinem bisherigen Syfteme dahinftürzen müffe; kein heimlicher Neid erfchwere es ihm, einer Erfindung Gerechtigkeit widerfahren zu laffen, die nicht die Seinige ift; keine Eiferfucht über einen jüngern Collegen, dem es natürlicherweife leichter werden mufs eine ganz neue Vorftellungsart anzunehmen, reize ihm an derfelben nichts als fchwache Seiten aufzufuchen; und gleichwohl wird das

 Stu-

*) in welchem fie doch immer keine unbeträchtliche Rolle zu haben fcheinen; wenn z. B. eben derfelbe berühmte Mann, der dadurch das Verdammungsurtheil über ein philofophifches Werk ausgefprochen zu haben glaubt, wenn er erklärt: ER habe daffelbe nicht verftanden, unwillig darüber wird; wenn man ihm beweift, dafs er es *wirklich* nicht verftanden habe; wenn u. f. w.

Studium der neuen Philosophie noch immer Schwierigkeiten für ihn haben, die sich selbst auf seine unstreitigsten Verdienste gründen, und nur sehr wenigen in seiner Lage überwindlich seyn können. Ie öfter und je besser er sein bisheriges System mündlich und schriftlich vorgetragen hat, desto einleuchtender, geläufiger, theurer hat ihm dasselbe werden müssen. Er besitzt eine grosse Fertigkeit, die Beweise für dasselbe zu erhärten, und die Einwürfe dagegen zu widerlegen; denn beydes ist das Hauptgeschäft seines Lebens gewesen; und da er sich bewusst ist, alles was von seinen Gegnern bis dahin eingewendet worden ist, abgefertiget zu haben: so ist er um so geneigter anzunehmen, dass auch überhaupt nichts dagegen eingewendet werden könne, was sich nicht auf ein Missverständniss seines Systemes, das nur sehr wenige so genau wie er kennen gelernt haben, zurückführen lasse. Ie mehrere Felder der Philosophie er bearbeitet hat, desto mehr haben seine Principien ihre Fruchtbarkeit und Harmonie vor seinen Augen gerechtfertiget, desto inniger sind sie mit seiner gesammten Ideenmasse verwebt worden, desto mehr sind sie, wenn ich mich so ausdrücken darf, in die Natur seiner Vernunft übergegangen. Ich glaube

glaube daher eben nichts Paradoxes zu behaupten, wenn ich es für ausgemacht halte, daſs das Studium, oder vielmehr das *Verſtehen* des neuen kritiſchen Verſuches nicht nur bey den meiſten, ſondern auch wohl bey *manchen* der verdienſtvollſten akademiſchen Philoſophen mehr Eifer, Anſtrengung und Zeitaufwand vorausſetze, als bey bloſsen Liebhabern der Wiſſenſchaft, ja auch nur bey manchem talentvollen jungen Anfänger. Woher ſollte bey gewiſſen älteren Lehrern der Eifer kommen, ſich in eine neue Unterſuchung über ihr längſtvollendetes bewährtes Syſtem einzulaſſen, und bey dieſer Unterſuchung einem Führer zu folgen, von dem ſie gehört haben, daſs er auch ihre gewiſſeſten Ueberzeugungen verwerfe? Die Anſtrengung ſo vieler Jüngeren gehört ihren überhäuften Amtsgeſchäften, zahlreichen Vorleſungen, und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, die durch keine fremde Ideenreihe unterbrochen werden dürfen. Bey vielen endlich ſind es aufs höchſte einzelne abgeriſſene Stunden der Erholung, die ſie mit eingenommnen Kopfe und zerſtreuter Aufmerkſamkeit einem Studium widmen, dem kaum der volle Aufwand eines geſchäftefreyen Jahres gewachſen wäre. Andere mögen endlich allen Eifer, alle Anſtren-

gung, und alle die Zeit, die auch nur eine einzige tägliche Vorlesung übrig läſst, darauf verwenden, und sie werden wider ihren Willen genöthiget seyn, das in den Stunden der Meditation mühesam verfertigte Gewebe neuer Ueberzeugungen, in der jedesmaligen Vorlesungsstunde wieder aufzulösen. Das System, das sie vom Catheder herab erklären und beweisen müssen, steht im Widerspruche mit den neuen Principien, die nothwendig den kürzern ziehen müssen, so bald sie *vor* ihrer völligen Entwicklung und durchgängigen Bestimmung mit den bewährten Lehrsätzen eines längst angenommenen Systemes verglichen werden; und so werden jedesmal die zarten Keime des künftigen Baumes allgemeingültiger Erkenntnisse, durch die schweren Grundsteine des alten Lehrgebäudes zerdrückt.

Wer die Betrachtungen, die ich hier mehr durch Winke veranlassen als ausführen konnte, mit kaltem Blute verfolgt, der dürfte sich wohl mit mir in dem Resultate vereinigen, daſs der erste auch noch so wohlgelungene Versuch allgemeingültige Principien aller speculativen Philosophie aufzustellen nicht nur von dem grossen Haufen, sondern auch von vielen

vielen des bessern Theiles des philosophischen Publicums eine geraume Zeit hindurch missverstanden werden müsste. Dass die *Kritik der reinen Vernunft* wirklich diese Principien enthalte, behaupte ich um so weniger, da ich es weder hier beweisen, noch weniger aber erwarten kann, dass mir auf mein Wort geglaubt werde. Aber dass die Kritik d. r. V. wirklich jenes Schicksal bisher erfahren habe, welches sie erfahren musste, wenn sie zu erst allgemeingültige Principien aufgestellt hätte, ist eine Thatsache, die den ganzen philosophischen Publikum vor Augen liegt.

Wer den Mangel allgemeingültiger Principien in der speculativen Philosophie für ausgemacht oder auch nur für wahrscheinlich hält, dürfte mir wohl ohne vieles Bedenken beypflichten, dass dieser Mangel mit einem allgemeinen allen Sekten gemeinschaftlichen Missverständnisse zusammenhängen müsse, wodurch es auch den scharfsichtigsten und unpartheyischten Forschern unmöglich wurde, über die Prämissen, welche der Auflösung ihrer Probleme zum Grund gelegt werden sollten, unter sich einig zu werden. Umsonst beruft sich der *Leibnitzianer* auf ein in der Vernunft jedes Menschen vorhande-

nes Syſtem ewiger Wahrheiten, umſonſt der *Lockianer* auf das unveränderlichen Geſetzen unterworfene Zeugniſs der Erfahrung. Bisher iſt noch kein Orakel weder aus dem nur ſo wenigen zugänglichen Heiligthume der reinen Vernunft; noch aus dem allen Augen offenliegenden Buche der Erfahrung ausgegangen, das auch nur die wichtigſten, die geſammte Menſchheit am meiſten intereſſierenden Fragen allgemein verſtändlich, oder auch nur auf eine die geübteſten Denker befriedigende Weiſe beantwortet hätte. Die philoſophiſche Welt hat ſich über jede dieſer Fragen in *vier Hauptpartheyen* getrennt, die ſich um die Wahrheit herum in einem Vierecke gelagert haben, wo die einander gegenüberſtehenden ihren Gegenſtand aus gerade entgegengeſetzten, die ſich angränzenden aus verſchiedenen Geſichtspunkten betrachteten, die erſtern untereinander in unaufhörlicher Fehde begriffen waren, die letztern bald auf der einen bald auf der andern Seite fochten. So erklärten ſich die Theiſten und Pantheiſten für das *Wiſſen*, die Supernaturaliſten aber und dogmatiſchen Skeptiker für das *Nichtwiſſen* einer Antwort auf die Frage von Daſeyn Gottes; die Theiſten und Supernaturaliſten hingegen für das Daſeyn eines von der Natur

ver-

verſchiedenen Gottes; während die Panthei-ſten und dogmatiſchen Skeptiker die Grundloſigkeit dieſer Erklärung einzuſehen glaubten. Bald kämpfte der Supernaturaliſt mit dem ihm von der einen Seite angränzenden Theiſten gegen den Pantheiſten, und bald rief er gegen ſeinen alten Bundsgenoſſen den dogmatiſchen Skeptiker zu Hülfe; und ſo verewigte jede Parthey, ſo viel an ihr lag, den Streit, in dem ſie bald *für* die Bundsgenoſſen ihrer Gegner, und bald *wider* ihre eigenen zu Felde zog. Wie? wenn dieſe Fehde, die bey der nur allmäligen Entwicklung des menſchlichen Geiſtes eben ſo unvermeidlich als für dieſelbe unentbehrlich war, im Grunde bloſs von der Einſeitigkeit des Geſichtspunktes abhienge, aus welchem jede Parthey den ihnen allen gemeinſchaftlichen Gegenſtand anſieht? Wenn von jeder Parthey Wahrheit, aber nur *eine* Seite derſelben, geſehen wird; ſo zeigt ſich dieſe Seite nur, in wie ferne ſie mit einer gegenüberſtehenden im Gegenſatz, aber nicht wie ſie mit derſelben zugleich vereinbar, ſo gar nothwendig verknüpft iſt. So lange nun jede Parthey die ihr in die Augen fallende Seite für *volle Wahrheit* ankündigt, muſs ſie von der ihr Gegenüberſtehenden, die eine entgegengeſetzte volle Wahrheit im Augen

gen hat, gerade zu *widerlegt* werden. Das jeder Sekte einleuchtende zum Theil unſtreitig Wahre enthält dann den Grund, warum keine von allen übrigen verdrängt werden, und das Einſeitige im Geſichtspunkte einer jeden — warum keine auch unter den vortheilhafteſten äuſſern Umſtänden einen entſcheidenden Sieg über die übrigen davon tragen konnte. Sollten ſie nicht bisher durch irgend ein gemeinſchaftliches Miſsverſtändniſs gehindert worden ſeyn, auf den gemeinſchaftlichen Geſichtspunkte zuſammenzutreffen, aus welchem ſich alle beſondern und einſeitigen vereinigen lieſsen? Wie? wenn es dem Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft aufbehalten wäre, dieſes Miſsverſtändniſs zu entdecken, und ſo viel dieſes durch die Kräfte eines einzelnen Menſchen möglich war, hinwegzuräumen?

So viel iſt wenigſtens unläugbar, daſs Er, wenn er dieſen groſsen Zweck wirklich vor Augen hatte, und, wenn es ihm gelingen ſollte, denſelben zu erreichen, gerade das thun muſste, was er wirklich gethan hat. Er muſste dann einen ganz neuen von jeder Sekte bisher verfehlten, aber die eigenthümlichen Pfade einer jeden durchkreuzenden Weg,

ein-

einſchlagen; und daher, wie es wirklich geſchehen iſt, auch von jeder bald auf dem Ihrigen, bald auf dem ihrer Gegner angetroffen werden; er muſste jedes bisherige Syſtem für unhaltbar erklären, und gleichwohl auch jedes einzelne gegen alle übrigen in Schutz nehmen, vor allem aber muſste er die groſse Reformation der Philoſophie durch eine bisher noch nie verſuchte Zergliederung des Erkenntniſsvermögens beginnen.

Da der Streit der Partheyen vorzüglich die *Erkennbarkeit* überſinnlicher Gegenſtände betrift: ſo muſste der Verſuch gemacht werden, den Begrif der Erkennbarkeit überhaupt näher, genauer, vollſtändiger, als bisher geſchehen iſt, zu beſtimmen. Bey dieſer neuen Beſtimmung durften weder *angeborne Wahrheiten* mit Leibnitzen, noch auſser unſerm Gemüth befindliche *Gegenſtände* mit Locken als *unſtreitige Objecte des Erkennens* vorausgeſetzt, und keineswegs, nach der bisherigen Gewohnheit, die Bedingungen, oder Geſetze, der Erkennbarkeit, entweder von den einen, oder von den andern, (oder auch von beyden zugleich ohne den Beytrag eines jeden ins beſondere angeben zu können) abgeleitet werden. Die neue Beſtimmung konnte nur

dann

dann beſſer als die vorigen gelingen, wenn ſie nichts als *Unſtreitige* Prämiſſen voraus-ſetzte. In dieſer Rückſicht durfte ſie ſich weder auf die Realität jener angebornen über-ſinnlichen Wahrheiten, die von den dogma-tiſchen Skeptikern, Materialiſten u. ſ. w. noch auf die Wirklichkeit der Gegenſtände der Erfahrung, die von den Idealiſten, und unter gewiſſen Einſchränkungen ſogar von den Spiritualiſten, geläugnet wird, berufen. Ie-der Verſuch, die Natur und die Gränzen der Erkennbarkeit neu zu beſtimmen, bey wel-chem die in der philoſophiſchen Welt zum Theil noch ſtreitigen Gegenſtände des Er-kennens als unſtreitig angenommen worden wären, hätte ſchon dadurch allein ſeinen Zweck verfehlen müſſen; er würde voraus-geſetzt haben, was zu erweiſen war, und die Hofnung eines künftigen Einverſtändniſſes über Principien vielmehr weiter entfernt als näher herbeygeführt haben. Anſtatt alſo die Natur und den Umfang des Erkenntniſsver-mögens durch erkannte Objekte zu beſtim-men, muſste er vielmehr die Erkennbarkeit der Gegenſtände ſelbſt aus dem *bloſsen Er-kenntniſsvermögen* zu beſtimmen ſuchen.

Wirklich

Wirklich hat die Kritik der reinen Vernunft zuerſt den Begriff des *bloſsen* Erkenntniſsvermögens aufgeſtellt und entwickelt, und das Erkenntniſsvermögen erſcheint durch dieſe Entwicklung in einer Geſtalt, von der man ſich bisher in der philoſophiſchen Welt nicht einmal die Möglichkeit träumen lieſs; nämlich: einerſeits unabhängig ſo wohl von der Erfahrung als von angebornen Grundwahrheiten, anderſeits aber auf das Gebieth der Erfahrung in theoretiſcher Rückſicht eben ſo ſehr eingeſchränkt, als in praktiſcher über daſſelbe erhaben. Lauter Räthſel, die ſo lange für unauflöslich gelten müſſen, bis ſie wirklich aufgelöſet ſind, und deren Sinn ſogar vielen nur durch die wirkliche Auflöſung begreiflich werden kann. Durch eine Zergliederung, die noch immer von manchem unſrer ſcharfſinnigſten Köpfe für unmöglich gehalten wird, ſollte in dieſem kühnen Verſuche das, was beym Erkennen bloſs dem Gemüthe, von dem was den Dingen auſser dem Gemüthe angehört, aufs genauſte abgeſondert, und dadurch das bloſse Vermögen des Gemüthes von dem bey der äuſſern Empfindung wirſamen Vermögen der Auſſendinge völlig unterſchieden werden. Wer kann zweifeln, daſs durch eine ſolche Zergliederung,

rung, wenn ſie wirklich gelungen hat, an Tag kommen müſste: *wie* das bisher allen Syſtemen der ſpeculativen Philoſophie gemeinſchaftliche Miſsverſtändniſs mit dem unbeſtimmten Begriffe des Erkenntniſsvermögens zuſammenhängt? Und welcher denkende Kopf kann es unbegreiflich finden, daſs man, bevor es ausgemacht war, was beym Erkennen der bloſsen Beſchaffenheit des bloſsen Gemüthes allein, und was dem Eindruck auf daſſelbe von auſſen angehörte, die urſprünglichen und beyden eigenthümlichen Prädicate verwechſeln, und bald dasjenige, was theils nur durch, theils nicht ohne Eindruck von auſſen in unſrem Gemüth entſtehen kann, und in ſo ferne den Auſſendingen angehört, mit *Leibnitzen* für ein urſprüngliches Eigenthum unſres Gemüths anſehen, bald aber das, was vor allem Eindruck im Gemüthe vorhanden ſeyn und das eigentliche Vermögen deſſelben ausmachen muſs, mit *Locke* dem Eindrucke zueignen und für eine durch denſelben bekanntgewordene Beſchaffenheit, die den Dingen unabhängig von unſrem Vorſtellungsvermögen zu käme, halten muſste? —

Hat es nun mit dieſem Miſsverſtändniſſe ſeine Richtigkeit: ſo iſt durch daſſelbe nicht

nur

nur der alte immer fortdaurende Streit der Philoſophen über die Gränzen des Erkenntniſsvermögens, die Spaltung der Sekten über die groſſen, die Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden, Fragen, und der Mangel allgemeingeltender Principien in der ſpeculativen Philoſophie, ſehr begreiflich: ſondern auch ſelbſt das leidige Schickſal der Kritik der Vernunft, auch ſo gar von vielen unſrer vorzüglichſten Denker miſsverſtanden zu werden, ohne viele Mühe erklärbar. Ienes allgemeine Miſsverſtändniſs des Erkenntniſsvermögens muſste nämlich auf den Sinn aller bisher aufgeſtellten Grundſätze, auf die Beſtimmung aller metaphyſiſchen Notionen, auf die Bedeutung aller Kunſtworte entſcheidenden Einfluſs haben. Der Mann, der ſich zu erſt über daſſelbe erhoben hatte, und nun das Erkenntniſsvermögen aus einem ganz neuen Geſichtspunkte anſehen und zeigen muſste, war dadurch genöthiget, vielen von den bisherigen Formeln und Ausdrücken einen ganz neuen Sinn unterzulegen, manche der gewöhnlichſten darunter als unbrauchbar zu verwerfen, und an ihrer Stelle ſich ganz neue zu ſchaffen. Er mochte ſich über dieſe nothwendigen Neuerungen noch ſo behutſam erklären, er mochte den Sinn ſeiner neuen

Kunſtworte noch ſo ſorgfältig beſtimmen, er mochte in ſeinen Erörterungen noch ſo ausführlich ſeyn; ſo konnte dieſes alles gleichwohl nur durch Worte geſchehen, die in der von dem alten Miſsverſtändniſſe afficierten Vorſtellungsart ſeiner Leſer einen ganz andern Sinn haben muſsten, den ſie nur nach gänzlich hinweggeräumten Miſsverſtändniſs verlieren konnten, und durch welchen auch die ſcharfſinnigſten Beurtheiler genöthiget wurden, in jenen Erörterungen bald auf ſchlechterdings unverſtändliche Stellen, bald auf offenbare Ungereimtheiten zu ſtoſsen. Dieſer neue Wortſinn, der in der Kritik der Vernunft weder vermieden, noch durch Erklärungen der einzelnen Worte beſtimmt werden konnte, muſste dann freylich nur durch langwieriges, vielfältiges und mühſames *Vergleichen* der einzelnen Stücke des ganzen Werkes herausgebracht; muſste gewiſſermaſſen errathen, und ſelbſt gefunden werden; welches alles wohl nur durch einen ungemeinen Aufwand von Zeit und Mühe und über dieſes vielleicht nur denjenigen allein möglich ſeyn dürfte, die entweder noch gar kein metaphyſiſches Syſtem angenommen haben, oder mit ihrem angenommenen unzufrieden ſind.

Der

Der Verfasser sieht sich hier genöthiget, ein paar Worte über seine eigene Erfahrungen zu sagen, durch welche er die Schwierigkeit, in den eigentlichen Sinn der Kritik der Vernunft einzudringen, und die Gefahr, denselben zu verfehlen, vielleicht näher als die meisten Leser dieses Werkes kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Er würde sich des unangenehmen Geschäftes, vor dem Publikum von sich selbst zu sprechen, gerne überhoben haben, wenn er nur einiger massen hätte hoffen können, ausserdem sich über das, was er noch von der Unverständlichkeit des kantischen Systems zu sagen hat, verständlich genug erklären zu können.

Er glaubt, die Vorkenntnisse, die bey einer metaphysischen Lektüre vorausgesetzt werden, besessen zu haben, als er 1785 dieses System zu studieren anfieng. Zehn Iahre hindurch war speculative Philosophie sein Hauptstudium gewesen, dem er seine Verwendung auf Mathematik und schöne Wissenschaften mit einer Art von Gewissenhaftigkeit unterordnete. Drey Iahre hindurch hatte er philosophische Vorlesungen nach dem leibnitzischen Systeme gehalten, und die Schriften des grossen Stifters desselben, so

wie ſeines würdigen Gegners *Locke*, waren ihm keineswegs nur aus den neuern philoſophiſchen Produkten unſrer Landesleute bekannt. Zu dieſer Vorbereitung des Kopfes, in Rückſicht auf welche er gleichwohl vor den wenigſten Leſern der kantiſchen Schriften etwas voraus haben mochte, kam bey ihm noch ein dringendes Bedürfniſs hinzu, auf einem neuen Wege ſeinem Herzen die Ruhe wiederzufinden, die er auf dem Felde der Speculation verloren, und auf allen ihm bekannt gewordenen Wegen vergebens geſucht hatte. Durch ſeine Erziehung war ihm *Religion* nicht nur zur erſten, ſondern gewiſſermaſſen zur einzigen Angelegenheit ſeiner früheren Lebensjahre gemacht. *Aſcetiſch* zum *Aſceten* gebildet trieb er das, was er das Werk ſeines Heils nannte, mit aller jugendlichen Lebhaftigkeit ſeines Temperaments; und ſo wurden Gefühle, die wohl keinem menſchlichen Herzen ganz fremde ſind, aber die von den äuſſern Umſtänden der Perſonen ſo ungleich begünſtiget werden, in dem ſeinigen zu feſten und unvertilgbaren Neigungen. Die philoſophiſche Kritik des Geſchmackes, welcher er ſehr frühzeitig zum Vortheil ſeiner Lieblingsneigung für Dichtkunſt oblag, verleitete ihn unvermerkt auf das Gebieth der

der ſpeculativen Philoſophie, und er hatte kaum einige Schritte auf derſelben zurückgelegt, als er den Grund ſeiner bisherigen Glückſeligkeit mit Schrecken erſchüttert fühlte. Vergebens verſuchte er ſich hinter die Bollwerke der Ascetik zurückzuziehen und dem Kampfe mit den Zweifeln auszuweichen, die ihn drohend und einladend von allen Seiten beſtürmten. Es war ihm unmöglich geworden, blind, wie vorher, zu glauben, und er ſah ſich bald genug gezwungen ſich auf Discretion den Feinden ſeiner Ruhe zu überlaſſen, die ihm mit Wucher wiederzugeben verhieſsen, was ſie ihm genommen hatten. Nun war Metaphyſik die Hauptangelegenheit ſeines einſamen, ſorge- und geſchäftefreyen Lebens geworden. Allein am Ende einer vieljährigen Periode, während welcher er alle vier Hauptſyſteme der Reihe nach angenommen und aufgegeben hatte, war er nur darüber mit ſich ſelbſt einig geworden, daſs ihm die Metaphyſik zwar mehr als einen Plan, ſich bald mit ſeinem Kopfe, bald mit ſeinen Herzen abzufinden, aber keinen einzigen vorzulegen hatte, der die ernſthaften Forderungen von beyden zugleich zu befriedigen vermochte. Der peinliche Gemüthszuſtand, der bey ihm eine ſehr natürliche Folge dieſer Ueber-

zeugung war, und die Begierde, desselben es koste auch was es wolle los zu werden, waren die ersten und stärksten Triebfedern des Eifers und der Anstrengung, womit er sich dem Studium der *Kritik der reinen Vernunft* hingab, nachdem er an derselben unter andern auch den Versuch wahrzunehmen glaubte, die Erkenntnissgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral von aller Metaphysik unabhängig zu machen. Die vollkommenste Musse, die ihm bey seinem Aufenthalt in Weimar zu Theil wurde, bestätigte ihn in dem Entschlusse, nicht eher nachzugeben, als bis er sich alle Räthsel, die ihm fast auf jeder Seite jenes tiefsinnigen Werkes aufstiessen, gelöset hätte. Je mehr er an die *ungeheuren* Schwierigkeiten zurückdenkt, die er bey dieser Arbeit zu bekämpfen hatte, und von denen er sich fast eben so oft niedergeschlagen als gereizt fühlte, desto mehr wird er überzeugt, dass er denselben ohne diese Musse und ohne jenes Bedürfniss seines Kopfes und Herzens durchaus nicht gewachsen gewesen wäre. Bey der ersten äusserst aufmerksamen Durchlesung sah er nichts als einzelne schwache Lichtfunken aus einem Dunkel hervorschimmern, das sich kaum bey der *fünften* ganz verloren hatte. Ueber ein Jahr

lang

lang enthielt er sich fast aller andern Lektüre, zeichnete sich die Hauptsätze des Werkes, die er verstanden zu haben glaubte so wohl, als die er wirklich nicht verstanden hatte, besonders auf, und verfertigte mehr als einen misslungenen Auszug des Ganzen. Alles, was er auf diese Weise Anfangs heraus brachte, waren Bruchstücke, die ihm theils aus andern Systemen entlehnt, theils schlechterdings unvereinbar schienen *). Allein so wie er rastlos fortfuhr, einerseits durch wiederholtes Lesen aus dem Werke selbst neuen Stoff auszuheben, andererseits aber das ausgehobene aneinander zu rücken: ergänzten sich die Bruchstücke allmälig zu aneinander passenden Theilen, verschwanden Dunkelheiten, die ihm vorher unüberwindlich, und Ungereimtheiten, die ihm ganz entschieden deuchten, und am Ende stand das Ganze im vollen Lichte einer Evidenz vor ihm da, die ihn um so mehr überraschte, je weniger er sie seinen vorigen Erfahrungen und Grundsätzen zufol-

*) Ihm ist es daher sehr begreiflich, warum gewisse Gegner der Kr. d. V. dasjenige, was sie in derselben verstanden zu haben glauben, für *alt*, und was sie nicht verstanden zu haben fühlen, für *ungereimt* erklären.

ge in der ſpeculativen Philoſophie für möglich gehalten hatte.

Wenn er auch mit der gewiſſenhafteſten Unpartheylichkeit, durch die trockenſte Erzählung, und in den eigenthümlichſten Ausdrücken angeben wollte, was er am Ende ſeiner Unterſuchungen an dem kantiſchen Syſteme und durch daſſelbe gefunden habe; würde er gleichwohl für die meiſten ſeiner Leſer nichts als Redefiguren und panegyriſche Deklamationen eines ſanguiniſchen Schwärmers vorgebracht haben. Er begnügt ſich alſo hier zu bekennen: daſs ihm durch die neuerhaltenen Principien alle ſeine philoſophiſchen Zweifel auf eine Kopf und Herz vollkommen befriedigende, für immer entſcheidende, obwohl ganz unerwartete Weiſe beantwortet ſind; und daſs er für ſeine Perſon völlig überzeugt iſt, durch die Kritik der V. müſſe eine der allgemeinſten, merkwürdigſten und wohlthätigſten Revolutionen, die je unter den menſchlichen Begriffen vorgegangen ſind, bewirkt werden; eine Revolution, welche durch die zahlreichen und berühmten Gegner dieſes Werkes nicht nur nicht aufgehalten, ſondern weit nachdrücklicher als durch die Bemühungen

gen ſeiner bisherigen Freunde befördert und beſchleuniget werden wird.

Seine eigenen Angelegenheiten waren ins reine gebracht, und es erwachte in ihm der Wunſch etwas beyzutragen, daſs ein Gut, in deſſen Beſitze er ſich ſo glücklich fühlte, auch von andern erkannt und benutzt würde. Er ſuchte in ſeinen *Briefen über die kantiſche Philoſophie* auf die Kritik der Vernunft vorzüglich durch diejenigen *Reſultate* aufmerkſam zu machen, die ſich aus derſelben für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral ergeben. Er hatte bald genug eingeſehen, daſs dieſe Reſultate aus den neuen Principien nur für diejenigen ſtreng bewieſen werden konnten, welche das kantiſche Werk ſelbſt ſtudiert und durchgängig verſtanden hätten. Da er nun dieſes Studieren und Verſtehen vielmehr erſt zu befördern wünſchte, als ſchon vorausſetzen durfte, ſo blieb ihm nichts als der Verſuch übrig, dieſe Reſultate unabhängig von den kantiſchen Prämiſſen aufzuſtellen, ſie an bereits vorhandene Ueberzeugungen anzuknüpfen, ihren Zuſammenhang mit den weſentlichſten wiſſenſchaftlichen und moraliſchen Bedürfniſſen unſrer Zeit, ihren Einfluſs auf die Beylegung alter und bisher unentſchie-

dener

dener Zwiſte in der philoſophiſchen Welt, und ihre Uebereinſtimmung mit dem was die gröſsten philoſophiſchen Köpfe über die groſſen Probleme der ſpeculativen Philoſophie gedacht haben, ſichtbar zu machen. Er hatte dabey weder die Männer, von denen er gewohnt iſt belehrt zu werden, noch diejenigen, die alles belehrt werden verwöhnt ſind; — aber darum gleichwohl eine nicht weniger ſchätzbare als zahlreiche Claſſe des Publikums vor Augen, wie er ſie unter den Leſern des *teutſchen Merkurs* vermuthen konnte.

Er war mit dieſer Arbeit kaum eine Strecke vorgerückt, als er ſich durch ſeinen Ruf an die Univerſität zu Jena genöthiget ſah, dieſelbe auf eine Zeitlang zu unterbrechen, um über die Methode nachzudenken, die er für den Vortrag der Anfangsgründe der Philoſophie nach den neuen Principien zu wählen hätte. Bey dieſem Geſchäfte, das dem erſten Studium des kantiſchen Werkes ſelbſt an Schwierigkeit wenig nachgab, zog er nun die Schriften der ihm bis dahin bekannt gewordenen *Freunde* und *Gegner* der kantiſchen Philoſophie zu Rath. Er iſt noch nicht mit ſich ſelbſt darüber einig geworden, *welchen* von beyden

beyden er mehrere und hellere Aufschlüsse über die Auflösung seines schweren Problemes zu verdanken habe. Freylich fand er auch von den scharfsichtigsten Gegnern den Sinn der Kritik der Vernunft durchgängig mehr oder weniger verfehlt, fand auch keine einzige Einwendung, bey der ihm nicht das Misverständnis, das ihr zum Grunde lag, eingeleuchtet hätte, keine Widerlegung, die es nicht mit Behauptungen zu thun gehabt hätte, an welche der Verfasser der Kr. d. r. V. nie im Ernste gedacht haben konnte; und es war ihm kein angenehmes Schauspiel, manchen ihm sehr verehrungswürdigen Veteranen mit voller Rüstung gegen einen Schatten kämpfen, oder mit bittern Spotte eine Ungereimtheit bestrafen zu sehen, die doch nur sein eigenes Werk war. Freylich sahe er auf der andern Seite die meisten Vertheidiger der Kr. d. r. V. mit Masregeln zu Werke gehen, die ihren Zweck nothwendig vielmehr vereiteln als befördern mussten, sah sie Behauptungen als ausgemacht vortragen oder voraussetzen, die von ihren Gegnern unmöglich zugegeben werden konnten, und ihre Erörterungen in eine Sprache einkleiden, die höchstens nur ihren Miteingeweihten verständlich seyn konnte; auch war es kein erbauli-

bauliches Schauſpiel für ihn, wenn er hin und wieder auf einen Knaben ſtieſs, der mit der neuen ihm übelanpaſſenden Rüſtung angethan gegen Männer zu Felde zog, oder auf einen unbedeutenden Vortheil, der ganz auf die Rechnung ſeiner erborgten Waffen gehörte, übermüthig ſtolz that. — Allein es war für die Abſicht des Verfaſſers von äuſſerſter Wichtigkeit, auf der einen Seite gleichſam durch die Stimme einiger der vornehmſten Repräſententen des philoſophiſchen Publikums auf die Punkte aufmerkſam gemacht zu werden, welche an dem neuen Syſteme am meiſten einer Erörterung bedurften, auf der andern Seite aber durch ſo manches Beyſpiel gewarnt zu ſeyn, eine Vorſtellungsart, die einem nach vieler Mühe endlich geläufig geworden iſt, nicht ſo fort auch für allgemeineinleuchtend anzuſehen, oder Principien als ausgemacht vorauszuſetzen, die erſt durch dasjenige, was durch ſie bewieſen werden ſollte, ausgemacht werden konnten. Je mehr er die Schriften der beyden Partheyen miteinander verglich, deſto gewiſſer wurde er überzeugt, daſs ihr Streit, ſo wie er bis itzt geführt wurde, eben ſo wenig jemals geendiget werden könnte, als der Streit zwiſchen den bisherigen dogmatiſchen Syſtemen

men ſelbſt, und daſs derſelbe immer verwickelter, und für die Zuſchauer unverſtändlicher und unausſtehlicher werden müſſe; indem er mit ganz entgegengeſetzten Grundbegriffen und Grundſätzen über Fragen geführt wurde, die ohne das vollkommenſte Einverſtändniſs über Principien und ohne die äuſſerſte Nüchternheit der Speculation abgehandelt, nothwendig auf unnütze Subtilitäten und mehr als ſcholaſtiſche Spitzfindigkeiten hinauslaufen müſſen. Es wurde ihm endlich aus unzähligen Beyſpielen einleuchtend, daſs beyde Partheyen auch mit denjenigen Sätzen über welche ſie ſelbſt unter ſich einig zu ſeyn glaubten, ſehr verſchiedene, oft auch entgegengeſetzte, Bedeutungen verbanden, und daſs ſowohl dieſe ihnen ſelbſt verborgene Verſchiedenheit der Vorſtellungsart, als die erklärten Streitpunkte ihrer Fehde ſich auf eben daſſelbe alte und allgemeine Miſsverſtändniſs des Erkenntniſsvermögens zurückführen lieſsen, welches dem Mangel allgemeingültiger Principien, und allen Spaltungen in der philoſophiſchen Welt zum Grunde liegt, und das zwar durch die Kritik der r. V. zuerſt und völlig aufgedeckt wurde; allein ſo wie es in derſelben entwickelt worden iſt, und werden konnte, auch noch auf

die

die behutſamſten Leſer dieſes Werkes ſelbſt ſeinen alten Einfluſs behalten, und ſowohl den Gegnern das Verſtehen, als den Vertheidigern das Erklären deſſelben äuſſerſt erſchweren muſste.

Durch dieſe Bemerkungen hatte das Problem, deſſen Auflöſung ſeine ganze Geiſteskraft beſchäftigte, folgenden näherbeſtimmten Sinn erhalten: „Einen leichteren Weg ausfindig zu machen, das alte allgemeine Miſsverſtändniſs, welches zu erſt nur auf dem „beſchwerlicheren Wege einer vollſtändigen „Zergliederung des Erkenntniſsvermögens „entdeckt werden konnte, wenigſtens in ſo „ferne hinwegzuräumen, als daſſelbe dem „Verſtehen und Erklären der neuen Theorie „des Erkenntniſsvermögens im Wege ſtün„de.“ — Die Natur jenes Miſsverſtändniſſes, welches ſeiner Ueberzeugung nach darin beſteht, daſs man bey der bisherigen Vorſtellungsart vom *Erkennen* Prädicate, die der *bloſſen Vorſtellung* von Dingen angehören, auf Dinge ſelbſt übertrug, veranlaſste ihn über den Unterſchied zwiſchen dem in der Kr. d. V. aufgeſtellten Begrif der *Erkenntniſs*, und dem in derſelben bloſs vorausgeſetzten Begrif der *Vorſtellung* nachzudenken. Er wurde

äuſſerſt

äusserst überrascht, als er an den auf diesem Wege gefundenen Resultaten gewisse bisher allgemein verkannte Merkmale fand, welche vollständig entwickelt und systematisch geordnet, einen Begrif von der Vorstellung überhaupt ausmachten, der durch seine Natur durchgängig gegen das bisherige Missverständniss gesichert, und der kantischen Theorie des Erkenntnissvermögens zum Grunde gelegt, auch dieser eben dieselbe Sicherheit zu verschaffen schien. Er las die Kritik d. V. in dieser Rücksicht noch einmal durch und war vollkommen überzeugt, dass er sich des Begriffes von Vorstellung, den der berühmte Verfasser dieses Werkes vorausgesetzt hatte, wirklich bemächtiget habe Allein er glaubte eben so deutlich einzusehen, dass gerade der Umstand, dass jener Begrif bey der ersten Darstellung der neuen Theorie des Erkenntnissvermögens *bloss vorausgesetzt* werden musste, unter andern die Ursache sey, warum dieselbe bisher so wenig verstanden wurde. Er untersuchte von neuem unter den merkwürdigsten Einwendungen der Gegner diejenigen, von denen die Freunde des kantischen Systems am wenigsten begreifen konnten, wie der ihrer Mey-

Meynung nach ſo beſtimmt angegebene Sinn ſo ganz zu verfehlen möglich war, und er fand, daſs es bloſs der von *Kant* und ſeinen Prüfern verſchieden gedachte *Begrif von Vorſtellung* war, der in allen dieſen Fällen das Miſsverſtändniſs unterhielt. In wieferne nun eine vollſtändige über alles Miſsverſtändniſs erhabene Erörterung dieſes Begriffes nur erſt durch die Kritik der Vernunft ſelbſt möglich war, in ſo ferne konnte wohl kein einziger Leſer derſelben beſtimmt denken, *was* von dieſem Begriffe im Werke ſelbſt vorausgeſetzt wurde, und es hieng bloſs vom Zufalle ab, ob ſich der eine Leſer den Begrif der Vorſtellung, der in demſelben auf allen Seiten vorkömmt, bloſs unbeſtimmt, und folglich weder mit eben denſelben noch mit verſchiedenen Merkmalen wie *Kant*, gedacht habe; (wo er dann durch das Studium des Ganzen unvermerkt dahin gebracht werden konnte, daſs er mit Kanten ungefähr eben daſſelbe vorausſetzte) oder ob ſich ein anderer jenen Begrif beſtimmt, aber mit ganz andern Beſtimmungen als Kant, beym Leſen vorgeſtellt habe, in welchem Falle es ihm unmöglich werden muſste, vieles, was in der Kritik der Vernunſt

vom

vom Erkennen gesagt wurde, nicht unverständlich oder gar ungereimt zu finden. Oder wie sollte es möglich seyn, über das *Erkennen* je gleich zu denken, so lange man nicht über das *Vorstellen*, wo nicht gerade eben dasselbe, doch wenigstens nicht schlechterdings verschieden denkt? Je mehr nun der Verfasser überzeugt war, daſs das alte und allgemeine Miſsverständniſs aus dem Begriffe der Vorstellung hinweggeschaft werden müsse, wenn die Kritik der Vernunft selbst gegen die Folgen desselben gesichert werden sollte; desto mehr lieſs er sichs angelegen seyn, die von ihm gefundenen Merkmale dieses Begriffes mit aller ihm möglichen Sorgfalt und Behutsamkeit zu entwickeln.

Hieraus entstand ein *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, bey welchem es der Verfasser mit dem Begriffe der *bloſsen Vorstellung* allein zu thun hatte, der sich der geringeren Anzahl seiner Merkmale wegen viel leichter erschöpfen lieſs, als der viel kompliciertere Begrif der *Erkenntniſs*, zu dessen völligen Erörterung in der kantischen Kritik Sinnlichkeit, Verstand

und Vernunft untersucht werden musten. Der Grund, auf welchem die neue Theorie aufgeführt werden konnte und muste, besteht allein aus dem bey allen Menschen nach einerley Grundgesetzen wirkenden Bewustseyn, und dem, was unmittelbar aus demselben erfolgt und von allen Denkenden wirklich eingeräumt wird. Der Begrif der Vorstellung muste völlig entwickelt werden, ohne dass dabey eine einzige Behauptung gebraucht werden durfte, die der Philosoph von was immer für einer Sekte, seinen bisherigen Grundsätzen zufolge, nicht unterschreiben könnte. In der ganzen Abhandlung durfte daher kein einziger in der Kritik der Vernunft aufgestellter Satz als erwiesen oder auch nur als wahrscheinlich angenommen werden, so wenig als irgend ein metaphysischer Lehrsatz unter was immer für einer Bedeutung. Mit einem Worte, der Verfasser muste sich der Allgemeingültigkeit seiner Theorie dadurch zu versichern suchen, dass er durchaus nichts als allgemeingültig voraussetzte, was nicht wirklich *allgemeingeltend* ist.

Dass

Daſs die eigentlichen *Prämiſſen* einer Wiſſenſchaft erſt *nach* der Wiſſenſchaft ſelbſt geſunden werden, iſt nichts neues, ſondern eine nothwendige Folge des analytiſchen Ganges, der den Fortſchritten des menſchlichen Geiſtes durch die Natur deſſelben vorgeſchrieben iſt. Die Theorie des Vorſtellungsvermögens, welche die Prämiſſen zur Theorie des Erkenntniſsvermögens liefern ſoll, ſey es die des Verfaſſers oder eine andere, konnte nur *nach* der letztern gefunden werden, obwohl ſie, wenn ſie ihres Namens werth ſeyn ſoll, unabhängig von derſelben feſtſtehen, und auch denjenigen, welche die kantiſchen Schriften entweder nicht geleſen, oder nicht verſtanden haben, durchaus verſtändlich ſeyn muſs. Da ſie bloſs das Allgemeingeltende aus dem Schatten hervorhebt, in welchem daſſelbe theils durch das Zwitterlicht metaphyſiſcher Sophismen, theils durch die Staubwolken metaphyſiſcher Kämpfe verſetzt wurde, ſo muſs ſie ſo gar auch leicht zu verſtehen ſeyn, und dem aufmerkſamen Leſer die Miene des längſt Bekannten zu haben ſcheinen. Durch ſie müſſen endlich die weſentlichſten Reſultate der Kritik der Vernunft unabhängig

von den tieſſinnigen Betrachtungen, durch welche ſie im kantiſchen Werke aufgeſtellt worden ſind, ihre volle Beſtätigung und einen Sinn erhalten, von welchem die Gegner der kantiſchen Philoſophie vielleicht ſich ſelbſt geſtehen dürften, daſs ſie ihn bey ihren Widerlegungen keineswegs vor Augen gehabt haben. Jena den 8. April 1789.

S. 36. Z. 5. von unten lies *Möglichkeit* für Unmöglichkeit.
— 58. Z. 8. von oben lies *entwöhnt* für verwöhnt.

DES

ERSTES BUCH

ABHANDLUNG

ÜBER

DAS BEDÜRFNISS

EINER

NEUEN

UNTERSUCHUNG

DES

MENSCHLICHEN

VORSTELLUNGSVERMÖGENS.

It is ambition enough to be employed as an under-labourer in clearing the ground a little, and removing ſome of the rubbiſh, that lies in the way to knowledge,

Lockes Eſſay on human underſtanding
Epiſt, to the Reader.

Erstes Buch.

Von dem Bedürfnisse einer neuen Untersuchung des Vorstellungsvermögens.

§. I.

Die Philosophie hat bisher weder allgemeingeltende Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, noch allgemeingeltende Erste Grundsätze der Moral und des Naturrechtes aufgestellt.

Das *allgemeingeltende* Princip in der Philosophie unterscheidet sich von dem *allgemeingültigen* dadurch, dass es nicht nur, wie dieses, von jedem der es versteht als wahr befunden, sondern auch von jedem gesunden und philosophirenden Kopfe wirklich verstanden wird. Eine Erkenntniss, die unter den Philosophen noch nicht allgemeingeltend ist,

 kann

kann freylich an sich allgemeingültig seyn. Diess waren z. B. die Lehrsätze, womit *Newton* die Naturwissenschaft bereichert hat, von dem Augenblick ihrer Entdeckung an: jenes wurden sie erst nachdem sie lange genug missverstanden und bestritten waren. Allein die allgemeingültige Erkenntniss muss doch wenigstens die Möglichkeit mit sich führen allgemeingeltend zu werden. Jeder Philosoph, der irgend ein Problem seiner Wissenschaft aufgelöset zu haben glaubt, jeder Urheber eines neuen, und jeder Verbesserer eines alten Systems hält die Prämissen, die er ausdrücklich oder stillschweigend zum Grund gelegt hat, für allgemeingültig, und sucht die Ursache, warum sie etwa noch nicht allgemeingeltend sind, sonst allenthalben nur nicht in den Prämissen selbst auf. Sollte er auch dabey den letztern zu viel zutrauen, so ist doch seine Voraussetzung unwidersprechlich: dass der Grund warum ein an sich richtiges, und richtig vorgetragenes Princip nicht verstanden wird, unmöglich in ihm selbst, sondern in gewissen äussern von dem Schriftsteller und seiner Kunst ganz unabhängigen Umständen liegen müsse. Hieher gehören z. B. die Vorurtheile, die durch die Regierungsformen und herrschenden Religionen bey allen cultivirten Nationen, selbst bey denjenigen, unter welchen am meisten philosophiret wird, unterhalten werden. Man hat die Hindernisse dieser Art im Ganzen genommen für so ganz unveränderlich, und ihren Einfluss auf die Philosophie für so überwiegend gehalten, dass man alle Hoffnung allgemeingeltender Principien für immer aufgeben zu müssen geglaubt hat; und der Vorzug des Allgemeingeltenden in der Philosophie ist dadurch bey dem grössten Theile des philosophischen Publikums in eine sehr merkliche Geringschätzung gerathen.

then. Einige halten ihn für eine blosse Chimäre; andere aber für ein zweydeutiges Merkmal, das sich eben so gut mit dem Irrthume als mit der Wahrheit vertrüge. Ich will hier nicht darauf bestehen dass durch diese letzte Beschuldigung die erste widerlegt würde, und dass durch die angebliche oder ausgemachte Thatsache, dass es in der Philosophie allgemeingeltende Irrthümer gegeben habe, die äussere Möglichkeit des Allgemeingeltenden überhaupt erwiesen wäre. Ich berufe mich nur auf die in der philosophischen Welt allgemein bekannte *Thatsache*, dass es nicht nur in der *Mathematik* und der *Naturwissenschaft*; sondern auch in einer von allen anschaulichen Stoffe ganz entblössten Wissenschaft, in der *Logik*, allgemein gültige Principien gebe, die wirklich allgemeingeltend geworden sind. Wenn es also ausgemacht wäre, dass gewisse andere philosophische Wissenschaften, z. B. die *Metaphysik*, diesen Vorzug auf immer entbehren müssten: so könnte der zureichende Grund dieses Entbehrenmüssens unmöglich in den äussern Hindernissen allein, er müsste in den Wissenschaften und in ihren allgemeingiltigen Principien selbst aufgesucht werden — oder es müsste diesen Wissenschaften bisher an solchen Principien gebrochen haben.

Jeder schreibende Philosoph setzt wenigstens bey der Klasse von Lesern, für die er schreibt, etwas allgemeingeltendes voraus; denn wie könnte er sonst hoffen verstanden zu werden? Auch selbst dann, wenn er damit umgeht über eine gewisse Materie bisher noch nicht gefundene allgemeingiltige Principien festzusetzen, muss er von etwas ausgehen das er für bereits allgemeingeltend hält; und

 wenn

wenn er seinen Zweck verfehlt, so lag die Schuld wohl gröſstentheils darin, daſs er sich in der letztern Meynung geirret hat. Der *dogmatische Skeptiker*, der über das Allgemeingeltende in der Philosophie spottet, widerlegt sich selbst, indem er seine Spottschrift drucken läſst, der *Supernaturalist*, der nur den geoffenbarten Wahrheiten den Vorzug des allgemeingiltigen einräumt, und die Ursache, warum sie nicht allgemeingeltend sind, in dem erblichen Verderbnisse der menschlichen Natur aufsucht, muſs, wofern er die Gegner nicht etwa durch ein Wunder, oder durch Scheiterhaufen bekehren kann, zu Prämissen seine Zuflucht nehmen, worüber die Kinder der Finsterniſs mit den Kindern des Lichtes einig sind. Wenn endlich *Dogmatiker* von noch so entgegengesetzten Grundsätzen, Theisten und Atheisten, Spiritualisten und Materialisten, Fatalisten und Aequilibristen gegen einander zu Feld ziehen, so müssen sie sich wenigstens einbilden ihre beyderseitigen Waffen wären aus dem unzerstörbaren Stahl des Allgemeingeltenden geschmiedet. Mit einem Worte das Allgemeingeltende ist die einzige Grundlage, auf welche der Philosoph die Ueberzeugung anderer von einem allgemeingiltigen Satz gründen zu können hoffen kann.

Ich behaupte nichts allgemeingeltendes, obgleich etwas von einem sehr beträchtlichen und sehr ehrwürdigen Theil des philosophischen Publikums angenommenes, wenn ich behaupte: „*daſs es der vornehmste Zweck der Philosophie sey, der Menschheit über die Gründe ihrer P f l i c h t e n und R e c h t e in diesem, und ihrer Erwartung für das z u k ü n f t i g e L e b e n allgemeingiltige Aufschlüsse zu geben.*“ Dieser erhabene Zweck wird der Philoso-

losophie von mehr als einer philosophischen Sekte streitig gemacht; er würde ihr aber von jedem denkenden Kopfe eingeräumet werden müssen, wenn es ihr bis itzt schon gelungen hätte, *allgemeingeltende Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingeltende erste Grundsätze der Moral und des Naturrechtes aufzustellen.*

Ich kann mich keinesweges auf die Frage einlassen, ob die Philosophie der Menschheit diesen wichtigen Dienst jemals zu leisten vermöge; ich betrachte nur den bisherigen Mangel des allgemeingeltenden in Rücksicht auf die angeführten höchstwichtigen Gegenstände als eine allgemein bekannte aber vielleicht eben darum nur um so weniger erwogene Thatsache. Es war von jeher die Erbsünde der spekulativen Philosophen, dass sie die Erwägung desjenigen was sie gewiss wussten fahren liessen, um sich über das wovon sich nichts wissen lässt zu zanken, und dass sie das Ausgemachte als *etwas Altes* bey Seite setzten, um das *Neue* in dem Unbeantwortlichen, Unbegreiflichen, Nichtvorstellbaren aufzusuchen.

Es bedarf wohl kaum erinnert zu werden, dass hier unter *Religion* und *Moralität*, kein wissenschaftliches System der Theologie und der Moral, sondern die Inbegriffe gewisser Neigungen und Thätigkeiten des Willens verstanden werden, die man mit diesen Namen bezeichnet. Die Ueberzeugungen durch welche diese Neigungen und Thätigkeiten zunächst möglich werden, nenne ich *Grundwahrheiten;* und die zureichenden Gründe dieser Ueberzeugungen *Erkenntnissgründe* (nicht der Gegen-

stände

stände, sondern) der *Grundwahrheiten der Religion und der Moralität.*

Ueber

den Erkenntnisgrund

der

vornehmsten Grundwahrheit der Religion.

Die grosse Frage: ob ein *Gott* sey, und was man sich unter diesem so viel gebrauchten und gemissbrauchten Namen zu denken habe? diese Frage, welche nach einer so uralten, so weit verbreiteten, und jedem Gutgesinnten von was immer für einer Sekte ehrwürdigen Meynung, mit dem allgemeinsten und heiligsten Interesse der Menschheit so innig zusammenhängt, und bis zu deren Entscheidung die Realität aller natürlichen und positiven Theologie schlechterdings unentschieden bleibt, diese Hauptfrage ist in der philosophischen Welt nicht nur nicht allgemeingeltend beantwortet, sondern die Philosophen sind nicht einmal über die Möglichkeit einer künftig zu entdeckenden allgemeingeltenden Antwort auf dieselbe, oder auch nur über den Weg einig, auf welchem selbst über diese Möglichkeit etwas allgemeingeltendes ausgemacht werden könnte.

Man hat es der *philosophirenden Vernunft* sehr oft und sehr hart zur Last gelegt, dass sie über diese Frage mit sich selbst nicht einig geworden sey, während

der *gemeine Menschenverstand* dieselbe durch die Stimme aller gesitteten Nationen mit einer sehr auffallenden Einhelligkeit *bejahend* beantwortet habe. Allein hat man auch wohl dabey bedacht, daſs die ganze Frage für den gemeinen Menschenverstand einen anderen Sinn habe, als für die philosophirende Vernunft? Für jenen heiſst sie: giebt es einen Gott? für diese hingegen: giebt es einen *Erkenntniſsgrund* für das Daseyn Gottes, der von jedem denkenden Kopfe verstanden werden kann, und von jedem, der ihn verstanden hat, als wahr befunden werden muſs? Der gemeine Menschenverstand (der *Sensus communis*) ist sich keineswegs der eigentlichen Gründe bewuſst, durch welche seine Aussprüche bestimmt werden, die nicht so viel Resultate der räsonnirenden *Vernunft*, als durch gefühlte Bedürfnisse abgedrungene Voraussetzungen, und Wirkungen in der Einrichtung des menschlichen Gemüthes vorhandener Triebfedern sind. Die Menschheit wäre übel geborgen gewesen, wenn sie ihre unentbehrlichsten Ueberzeugungen räsonnirten Vernunftgründen hätte verdanken müssen. Welchen Schaden würden nicht manche spekulativen Philosophen sich und andern durch ihre Handlungen zugefügt haben, wenn sie nicht durch entgegengesetzte stärker wirkende Ueberzeugung des Gefühls genöthiget gewesen wären, den seltsamen Grundsätzen ihrer Spekulation zuwider zu handeln! Und was würden Religion und Moralität dem menschlichen Geschlecht genützt haben, wenn nicht ihre wohlthätigsten Folgen von der philosophischen Erkenntniſs ihres Wesens eben so wenig abgehangen hätten, als die Wirkungen des Lichtes auf unsre Augen von unsern Meynungen über dessen ursprüngliche Beschaffenheit?

Die

Die gewöhnlich mehr warmen als hellen Köpfe die den gemeinen Menschenverstand auf Unkosten der philosophirenden Vernunft so gerne lobpreisen, vergessen aber auf der andern Seite fast immer, daſs bey der unaufhaltsamen fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes, die klaren aber undeutlichen, und durch heterogene Merkmale zum Theil verfälschten Vorstellungen, nothwendig in mehr oder weniger deutliche Begriffe aufgelöset, und geläutert werden müssen, und daſs bey denjenigen Klassen von Menschen, bey denen einmal das Bedürfniſs eingetreten ist, sich über irgend eine wichtige Ueberzeugung strenge, und auf *deutliche* Begriffe zurückgeführte Rechenschaft zu geben, eben diese Ueberzeugung unmöglich mehr bloſse Wirkung unbekannter Triebfedern seyn könne und dürfe. Sie bedarf alsdann schlechterdings eines philosophischen *Erkenntniſsgrundes*, von dessen Wahrheit oder Falschheit, Stärke oder Schwäche, Reinigkeit oder Unlauterkeit die Beschaffenheit der Ueberzeugung selbst abhängt, und der über kurz oder lang aus der philosophischen Welt, wo er eigentlich zu Hause ist, ins gemeine Leben hinübergehen muſs.

Die philosophirende Vernunft hat über den Erkenntniſsgrund für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes (und in wieferne die philosophirende Vernunft ihre Ueberzeugung nur auf den Erkenntniſsgrund gründen kann, über diese Ueberzeugung selbst) *bisher nichts entschieden*. „Nichts entschie„den?“ höre ich hier manchen mir sehr verehrungswürdigen Lehrer der *Natürlichen Theologie* nicht ohne Befremden und Unwillen mir in die Rede fallen.“ Nichts entschieden? Und was wären denn

die

die ſcharfſinnigen vergebens angefochtenen *Beweiſe**) mitwelchen die weiſeſten und beſten Männer aus allen Zeiten und Völkern das Daſeyn Gottes erwieſen haben, vom *Anaxagoras* herunter bis auf den unſterblichen *Moſes Mendelsſohn?*" — Vergebliche Verſuche der ihre Kräfte verkennenden Vernunft! antwortet nicht ein einzelner Philoſoph — nicht der Verfaſſer dieſes Buches — ſondern eine Menge, die genau beſehen, *drey Viertheile* des philoſophiſchen Publikums ausmachen dürfte.

Wenn ſich nämlich die *dogmatiſchen Theiſten* nicht etwa eines ausſchlieſſenden Beſitzes der philoſophirenden Vernunft anmaſſen wollen: ſo müſſen ſie eingeſtehen, daſs die Beſitzer dieſer Vernunft über die Frage: Giebt es einen Erkenntniſsgrund für das Daſeyn Gottes? in *zwey Hauptpartheyen* zerfallen in eine *bejahende* und eine *verneinnende.* Die letztere theilt ſich freylich wieder in zwey entgegengeſetzte Partheyen, wovon die *eine* jeden Erkenntniſsgrund für das Daſeyn Gottes verwirft, weil ſie die ganze Frage über das Daſeyn Gottes für unbeantwortlich hält; die andere aber, — weil ſie dieſe Frage verneinend beantworten zu müſſen glaubt; die *eine* den Begriff der Gottheit für *grundlos*, die *andere* aber für *widerſprechend* erklärt, (*dogmatiſche Skeptiker*, und *Atheiſten*). Allein

*) Unter den Vernunftbeweiſen, oder wie ſie auch vielen ihrer Vertheidiger heiſſen, *Demonſtrationen*, verſtehe ich hier und im folgenden jeden von der ſpekulativen Vernunft gebrauchten Erkenntniſsgrund der Grundwahrheit der Religion, der *mehr als bloſses Glauben* des Daſeyns Gottes bewirken ſoll.

Allein, leider, hat die bejahende Hauptparthey diessfalls nichts vor der verneinenden voraus; denn auch sie trennt sich in zwey eben so sehr entgegengesetzte Partheyen, wovon die *eine* den Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes *innerhalb*, die *andere* aber *ausserhalb* des natürlichen Gebiethes der Vernunft gefunden zu haben vorgiebt, die eine denselben *Vernunftbeweiss*, die andere aber *Offenbarung* nennt, die eine das *Glauben* der andern, die andere das *Wissen* der einen bestreitet, (*dogmatische Theisten* und *Supernaturalisten*). Von dem Streite, den die beyden Hauptpartheyen (die Bejahende und die Verneinende) mit einander zu führen genöthiget sind, lässt sich ohne Vermittlung eines ganz partheylosen dritten (der sie etwa überzeugen dürfte, *dass sie sich beyderseits über den Begriff eines Erkenntnissgrundes misverstehen*) um so weniger ein Ende absehen, da die erste Hälfte der *bejahenden* mit der zweyten Hälfte der *verneinenden*, und die erste Hälfte von dieser mit der zweyten von jener gegen ihre eigenen Hälften über gewisse Behauptungen gemeine Sache machen; der Theist nämlich mit dem Atheisten gegen den Supernaturalisten über die Behauptung, „*dass die Vernunft wirklich über die Frage vom Daseyn Gottes entscheiden könne und müsse*,“ der Supernaturalist aber mit dem dogmatischen Skeptiker gegen den Theisten über die Behauptung: „*dass sich durch Vernunft schlechterdings nichts über jene Frage entscheiden lasse.*“ *)

In

*) Der *kritische Skepticismus* von dem in der Folge die Rede seyn wird, allein kann einen denkenden Kopf der Nothwendigkeit überheben, sich zu einer dieser Partheyen zu halten, und es mit allen drey übrigen

In unsern Tagen sollte ich wohl kaum befürchten dürfen, von Philosophen über das Daseyn der *atheisti-*

übrigen aufzunehmen. Er hebt die jeder Parthey *eigenthümliche* Behauptung aus, und vergleicht sie mit den Behauptungen der übrigen, wo es sich dann ergiebt dass:

a) Die den *dogm. Skeptikern* eigenthümliche Behauptung: „dass die Frage vom Daseyn Gottes schlechterdings unbeantwortet bleiben müsse," von allen drey übrigen Partheyen einstimmig verworfen werde.

b) Diess gilt eben so sehr von der den *Supernaturalisten* eigenthümlichen Behauptung: „dass die Gründe der Beantwortung jener Frage ausserhalb des Gebietes der Vernunft lägen."

c) Von der Behauptung der *dogmatischen Atheisten*: dass sich das Nichtseyn Gottes beweisen lasse."

d) Von der Behauptung der *dogmatischen Theisten*: dass sich das Daseyn Gottes beweisen lasse."

Die *Gegensätze* dieser Behauptungen, über deren jeglichen in der philosophischen Welt *drey Partheyen* gegen eine *Einzige* einig sind, heissen nun:

a) „Die Frage über das Daseyn Gottes lässt sich befriedigend beantworten." Diess wird gegen die Skeptiker von den drey übrigen Partheyen behauptet.

b) „Die Frage über das Daseyn Gottes lässt sich nicht durch Offenbarung beantworten," — gegen die Supernaturalisten von den drey übrigen.

c) „Die Frage über das Daseyn Gottes lässt sich nicht verneinend beantworten," — gegen die Atheisten von den drey übrigen.

d) „Die bejahende Antwort auf die Frage über das Daseyn Gottes lässt sich nicht demonstriren," — gegen die dogmatischen Theisten von den drey übrigen.

atheistischen Parthey chicanirt (man erlaube mir diess fremde Wort dessen Bedeutung sich vielleicht zur Ehre unsers Vaterlandes mit keinem deutschen Worte geben läfst) zu werden. Es gab Zeiten, wo der theoretische Atheismus für ein des zeitlichen und ewigen Feuers würdiges moralisches und politisches Verbrechen gehalten wurde, und wo

Wenn diese meines Wissens von niemand bisher bemerkte, und bey der sonst so durchgängigen Uneinigkeit höchst auffallende Einhelligkeit von drey Partheyen gegen eine einzige über die angeführten wichtigen Hauptsätze jedem merkwürdig seyn muss, der je in seinem Leben über Religion selbst gedacht, und für Religion gefühlt hat: so muss ihm dieselbe noch viel merkwürdiger werden, wenn er bedenkt, dass diese Hauptsätze genau die Resultate sind, die sich aus der *kantischen* Untersuchung des Erkenntnissvermögens ergeben, und die Bedingungen ausmachen, welche die Kritik der Vernunft für den einzig möglichen Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes fordert, Bedingungen, die nur in dem *Fundamente des moralischen Glaubens* vereinbar sind.

Dieses so leicht verständliche Resultat eines mühsamen Nachdenkens ist seitdem es No. 231 a. der Allgem. Literatur-Zeitung bekannt gemacht wurde, *mannigfaltig misverstanden* worden. So gefiel es z. B. einem Professor der Philosophie (auf seinem *Katheder)* darüber als über einen seynsollenden neuen Beweis für das Daseyn Gottes, und einem andern (in einer *Antikritik*) als über einen lächerlichen Versuch philosophische Behauptungen durch Mehrheit der Stimmen zu erhärten — zu spotten. Es ist daher wohl nicht überflüssig (wie ich sonst wenigstens in Rücksicht auf die Philosophen von Profession und zumal die *scharfsinnigen* unter ihnen, vermuthet hätte) zu erklären, dass jenes historische Resultat weder das Eine noch das Andere seyn sollte.

wo es freylich unter die Gewiſſenspflichten eines chriſtlichen Philoſophen gehörte, an dem Daſeyn, ja auch ſogar an der bloſsen Möglichkeit des Atheismus zu zweifeln. Ich glaube an der undankbaren Mühe, die ſich noch vor kurzen einige berühmte Schriftſteller gegeben, haben den *Spinoza* gegen den *Namen* eines Atheiſten zu verwahren, eben ſo ſehr Spuren jenes unphiloſophiſchen Zeitalters, als des Zwanges wahrzunehmen, den man in der *Periode der eklektiſchen Philoſophie*, den Bedeutungen der Worte anzuthun genöthiget iſt, um ſich gegen die in die Augen ſpringenden Folgen des Mangels allgemeingeltender, feſter und mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmender Principien zu ſichern — Doch heiſſe *Spinoza*, wie es jedem gefällt. Mir liegt gegenwärtig daran, über den Sinn, in welchem in meinem Buche die Worte *Theiſt* und *Atheiſt* genommen werden, mit meinen Leſern übereinzukommen. *Theiſt* heiſst mir derjenige Philoſoph, der eine von der Welt weſentlich verchiedene vernünftige und freye Urſache der Welt beweiſen zu können glaubt; *Atheiſt* aber jeder, der Beweiſe des Nichtſeyns, oder der entgegengeſetzten Beſchaffenheit einer ſolchen Urſache zu beſitzen glaubt, er mag übrigens wenn er vor einem Worte zu zittern Urſache hat, ſich lieber an den Namen der beſondern Sekte zu der er gehört halten, und *Spinoziſt*, *Pantheiſt*, oder *Deiſt* heiſſen. Ich nehme hier das Wort *Atheiſt* in wie ferne es das Gegentheil des *Theiſten* bedeutet; eine Bedeutung, welche dieſem Worte ſowohl im *gemeinen* als *philoſophiſchen* Sprachgebrauche zukömmt. Ich weiſs, daſs es im letztern noch mehr Bedeutungen hat; aber ich verdiene aufs wenigſte Entſchuldigung, wenn ich mich an die eigentlichſte halte.

Der *dogmatische Theist*, welcher das Daseyn Gottes durch Vernunftbeweise vollkommen erwiesen glaubt, kann wenigstens die Thatsache nicht läugnen, dass es nur für seine Parthey erwiesen ist, nicht für drey andere, welche diese Vernunftbeweise einhellig verwerfen. Mit einem Manne, der mir hierauf erwiedern könnte: „O! diese Skeptiker, Atheisten, und Supernaturalisten sind längst widerlegt; man sehe nur mein Compendium nach!“ kann ich mich freylich nicht weiter einlassen. Er würde sich manche vergebliche Unannehmlichkeit ersparen, wenn er mein Buch ungelesen liesse. Aber jeden andern, der den Sieg seiner Parthey über alle übrigen nicht in *eigner Person* erfochten zu haben glaubt, würde ich zu bedenken bitten, dass jede der drey übrigen Partheyen eben so fest überzeugt ist, die Vernunftbeweise wären längst widerlegt, und ihr eigenes System habe durch jeden Angriff an Festigkeit und Evidenz gewonnen. Ich würde ihn zu bedenken bitten, dass jede von Zeit zu Zeit ihr nur in den Augen der Gegner, eingestürztes System mit neuen Verzierungen aufstellt, und von Zeit zu Zeit neue wichtige Vertheidiger erhält; zu bedenken bitten: ob es nicht wenigstens möglich sey, dass es den Vernunftbeweisen an Allgemeingiltigkeit fehle, da sie nur für ein Viertheil der philosophischen Welt gelten? an siegender Kraft der Ueberzeugung, da sie bisher drey Theile aus vieren nicht zu überzeugen vermocht haben? ob nicht durch das Daseyn und die Fortdauer der drey alle Vernunftbeweise verwerfenden Partheyen wenigstens so viel ausgemacht sey, dass jene Vernunftbeweise keine unwiderstehlichen, jedem denkenden Kopfe verständlichen Demonstrationen sind? Durch alle Wendungen, Erörterungen und Verstärkungen welche

welche diese Beweise unter den Händen der Philosophen von Profession, des ganzen ehrwürdigen Standes der academischen Lehrer durch ganz Europa, erhalten haben, ist es mit ihnen nicht einmal so weit gebracht worden, daſs sie auch nur den aufgeklärtesten und edelsten Forschern der Wahrheit allgemein eingeleuchtet hätten.

Ich weiſs, daſs man sich dieses Schicksal der Vernunftbeweise bald aus der Hartnäckigkeit bald aus der Unwissenheit der Gegner zu erklären gesucht hat. Allein ausserdem, daſs die eine Erklärungsart eine abscheuliche Lieblosigkeit, die andere lächerlichen Eigendünkel verräth, sind auch beyde in Rücksicht auf Gründlichkeit so unphilosophisch, daſs man denken sollte es wäre endlich die Zeit da, sie den Antipoden aller Philosophie zu überlassen. In dem kleinen Kreise meiner eigenen Erfahrung habe ich von *jeder* Parthey Männer kennen gelernt, die mir nicht nur durch ihre Talente und Einsichten höchst schätzbar, sondern auch durch ihren moralischen Character eben so verehrungswürdig sind. In der That würden diese Partheyen längst aufgehört haben, wenn sie nicht durch Anführer, die einander gewachsen waren, emporgehalten und fortgepflanzt worden wären. Jede derselben hätte sonst entweder durch die übrigen aufgerieben, oder auch sogar für sich selbst eingehen müssen. Der Pöbel aus jeder philosophischen Zunft, der nur durch Ansehen und fremde Leitung zusammengehalten werden kann, würde sich selbst überlassen auseinander gegangen seyn, er würde sich unter die Zünfte vertheilt haben, an deren Spitze er die stärksten und berühmtesten Führer angetroffen hätte.

Seit ungefähr zwanzig Jahren her sind in unsrem Vaterlande grosse und kleine Schriftsteller mit allen Arten von Waffen gegen den *Supernaturalismus* zu Feld gezogen, es sind nicht unbeträchtliche Siege über ihn davongetragen worden, und er ist darüber nicht ganz unverdienter Weise zum Spott der übrigen Sekten geworden. Gleichwohl hat es ihm unter seinen Anhängern nie an Männern von wahrem Genie, und ächten philosophischen Geiste gefehlt; und noch erst seit kurzem sind *Jakobis* und *Schlossers* zu seiner Vertheidigung aufgetreten, und haben wenigstens unbefangene Zuschauer davon überzeugt, dass unter allen jenen Siegen kein einziger eine entscheidende Niederlage gewesen sey.

So haben auch der dogmatische Skepticismus und der Atheismus, weder durch das ihnen entgegenwirkende Interesse der Religion und der Moralität, noch durch die positiven Gesetze der Staaten, noch durch die Intoleranz der privilegirten Philosophen und Theologen, eben so wenig als durch die theistischen Beweise, bis auf den heutigen Tag unterdrückt werden können.

Sollten, wie nicht anders zu vermuthen ist, die Vertheidiger der Vernunftbeweise für sich anführen wollen: „auf ihrer Seite befänden sich die besseren philosophischen Köpfe in einer so ungleich grösseren Anzahl, dass vielmehr die von allen drey übrigen Partheyen zusammengenommen mit ihnen verglichen kaum den vierten Theil des philosophischen Publikums ausmachen dürften;“ so würde es vor allen Dingen darauf ankommen: ob sich diese grössere Zahl nicht aus ganz anderen Gründen erklären liesse, als aus der Gründlichkeit jener Vernunftbeweise. Ein vom Staate vorzüglich zur Erörte-

örterung und Befestigung der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität bestellter und besoldeter Lehrer der Philosophie hatte schon darum keine andere Wahl als sich für die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu erklären. Er musste sich also zur bejahenden Parthey und zwar zu demjenigen Theile der bejahenden Parthey halten, der seine Ueberzeugung auf Vernunftgründe baut; wenn er nicht bey seinen Kollegen den Namen eines Philosophen verwirkt haben wollte. Weit entfernt daran zu zweifeln ob sich das Daseyn Gottes überhaupt demonstriren liesse, both er daher seinen ganzen Scharfsinn auf, um dasselbe wirklich zu demonstriren, und es an Strenge und Evidenz seiner Demonstration wo möglich allen übrigen zuvorzuthun.

So allgemein aber auch die akademischen Lehrer den Weg der Demonstration eingeschlagen haben mögen, so uneinig sind sie über die Frage: welche denn die eigentliche und unumstösliche Demonstration wäre. Einige lassen mehr als Einen Beweis, ja! eine Menge, die eines immer grösseren Zuwachses fähig seyn soll, gelten, während andere fest darauf bestehen, dass nur ein einziger mit Ausschluss aller übrigen der ächte seyn könne; nur dass sie sich nicht darüber vergleichen können welcher denn dieser Aechte sey. Der eine stellt den *Ontologischen* als den einzig möglichen auf, den der andere, welcher den *physikotheologischen* verficht, für ein blosses Hirngespinst erklärt. Ein dritter endlich widerlegt die beyden vorigen und sucht den von ihnen angefochtenen *Kosmologischen* als den allgemeingiltigen zu erhärten. Ich berufe mich auf die seit dreyssig Jahren in Teutschland erschienenen Kompendien; indem ich zuversichtlich behaupte,

 dass

dass es keinen einzigen Vernunftbeweis gebe, der nicht selbst von den Vertheidigern der Vernunftbeweise bestritten und verworfen worden wäre. Wem die stolzen Ansprüche der dogmatisch theistischen Parthey noch nicht verdächtig geworden sind, und wer die Mühe nicht scheut, eine auch nicht ganz vollständige Sammlung besagter Kompendien zu durchgehn, und die in denselben aufgestellten Demonstrationen gegen einander zu halten; der wird bald gewahr werden, wie sich dieselben so rein unter einander aufheben, dass auch nicht die Spur eines einzigen übrig bleibt. Auch dürfte man einen denkenden jungen Mann um ihn gegen den Dogmatismus zu verwahren, oder davon zu heilen, nur mehrere Akademien bereisen lassen, um einige der berühmtesten Professoren dass Daseyn Gottes beweisen zu hören.

Wenn man nun von der freylich sehr beträchtlichen Anzahl der akademischen Lehrer der Philosophie diejenigen aushebt, die über den ächten Beweis vom Daseyn Gottes unter sich einig sind, diejenigen, welche nicht blos darum beweisen weil sie zum beweisen berufen zu seyn glauben, weil sie das Beweisen von ihren Lehrern gelernt haben, weil sie es einem Philosophen für schimpflich halten nicht beweisen zu können; mit einem Worte, wenn man sich nicht an den grössern, sondern den bessern Theil, an die wenigen allein hält, die als wahre Selbstdenker, aus Antrieb ihres eigenen Genius beweisen: würde dann wohl die Zahl und das Gewicht dieser wenigen noch viel grösser seyn, als die Zahl und das Gewicht der Selbstdenker an der Spitze der drey übrigen Partheyen?

Und

Und was hätte denn also die philosophierende Vernunft über den Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes durch ihre vornehmsten Repräsentanten bisher entschieden?

Die nicht minder unstreitige Thatsache, dass die *zweyte Grundwahrheit* der Religion, nämlich die *Ueberzeugung von einem zukünftigen Leben* in der philosophischen Welt mit der *Ersten* gleiches Schicksal habe, bedarf hier um so weniger einer Erörterung, da alles bisher gesagte auch von ihr gilt. Destomehr aber scheint mir dasjenige, was ich unter der *Grundwahrheit der Moralität*, und dem *Erkenntnissgrunde* derselben verstehe, einer kurzen und genau bestimmten Erklärung zu bedürfen.

Ueber den Erkenntnissgrund der Grundwahrheit der Moralität

Moralität oder Sittlichkeit heisst die *beabsichtigte* Uebereinstimmung willkührlicher Handlungen mit den Gesetzen der Vernunft. Eben dieselbe Uebereinstimmung ohne die Rücksicht, ob sie beabsichtiget worden ist oder nicht, heisst *Legalität*, oder Gesetzmässigkeit überhaupt.

In wieferne diese Uebereinstimmung von der Willkühr des Handelnden abhängen soll, muss

derselbe das Vermögen haben die Gesetze der Vernunft gegen die denselben in so manchen Fällen entgegenstehenden Forderungen der Sinnlichkeit durchzusetzen. Dieses Vermögen heisst *Freyheit*, in wie ferne der Handelnde bey der Ausübung desselben weder durch die Vernunftgesetze noch durch die Forderungen der Sinnlichkeit gezwungen handelt. Nicht gezwungen durch die Gesetze der Vernunft, kann er, wenn er will, der Sinnlichkeit — und nicht gezwungen durch Forderungen der Sinnlichkeit, kann er wenn er will der Vernunft den Vorzug geben. (Da ihm beydes gleich möglich ist, kömmt es blos auf ihn an, woran er sich halten will.) Er hat freye Wahl, entweder seinen Entschluss durch seine Vernunft *selbst zu bestimmen*, oder ihn durch die Objecte der Sinnlichkeit *bestimmen zu lassen.*

In wieferne sich der Mensch dieses Vermögens zwischen zwey verschiedenen Gesetzen zu wählen, bewusst ist, (in wieferne er weiss, dass er es in seiner Gewalt hat gut oder böse zu handeln) in so ferne kann er durch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Vernunftgesetze keineswegs im Bewusstseyn jener Freyheit gestört werden. Denn diese Nothwendigkeit ist zwar der Vernunft, aber nicht ihm selbst, der nicht lauter Vernunft ist, unüberwindlich; so wie die Nothwendigkeit des Instinktes, zwar dem Instinkte selbst, aber nicht dem Wesen, das neben Instinkt auch noch Vernunft hat, unvermeidlich ist. Aus der Nothwendigkeit des Vernunftgesetzes folgt, dass der Mensch keine andere Wahl habe — als zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, dass er zwischen zweyen *wählen müsse*, aber keineswegs dass er *keine Wahl* habe, nicht frey sey.

Ich

Ich will hier nicht untersuchen, ob eine noch so genaue Beobachtung der Vernunftgesetze, wenn sie gezwungen wäre, *moralisch* heissen könnte; ich behaupte nur dass der Glaube: unser Wille handle auch selbst durch Vernunftgesetze *gezwungen*; unmöglich mit der Ueberzeugung von der durchgängigen Verbindlichkeit und Möglichkeit des Sittengesetzes bestehen kann. Denn dieser Glaube müsste nothwendig von dem Bewusstseyn begleitet seyn, dass es eine Menge Fälle gebe, wo der Zwang der Vernunft durch den Zwang der Sinnlichkeit vereitelt würde. Der Mensch könnte daher das Sittengesetz nur für jene Fälle für verpflichtend, (oder welches eins ist) seine Beobachtung nur für jene Fälle für möglich halten, in welchen der Zwang der Vernunft nicht durch den stärkern Zwang der Sinnlichkeit überwogen würde. Er würde also die Gesetzmässigkeit seiner Handlungen auf die von seinem Willen und ihm selbst gleich unabhängige Stärke seiner Sinnlichkeit ankommen lassen müssen; sie würde nur in wenigen, von ihm selbst unabhängigen Fällen zufälliger Weise möglich seyn. Diess ist die Ursache warum ich die Ueberzeugung von der Freyheit, die *Grundwahrheit der Moralität* genannt habe.

Ich habe noch stärkere Gründe, die ich nur in der Folge, nachdem ich mit meinen Lesern über *allgemeingiltige Principien* einig seyn werde, das heisst nur *nach* der *Theorie des Vorstellungsvermögens* vortragen kann.

Wer nie über die Freyheit philosophiert hat, der ist von ihrer Wirklichkeit wie von seinem eignen Daseyn überzeugt. Sie ist ihm eine Thatsache, die er aus seiner inneren Erfahrung kennt, deren

er

er sich durch das Selbstgefühl bewusst ist, und wovon er sich selbst neue Proben zu geben jeden Augenblick in seiner Gewalt hat. Die Wirklichkeit der Freyheit ist ihm der vollgültigste Beweis von ihrer Möglichkeit. Dasjenige, was so manchem Philosophen in dieser Möglichkeit unbegreiflich ist, fällt ihm nicht auf, oder bekümmert ihn so wenig, als das Unbegreifliche bey tausend andern Fällen, wo er sich mit Recht durch die Evidenz des Daseyns alles Grübelns über die Möglichkeit überhoben glaubt. Allein in der philosophischen Welt ist sogar die Wirklichkeit der Freyheit zum Probleme geworden, nachdem man es bisher vergebens versucht hat, über die Möglichkeit derselben einig zu werden. Ueber keinen andern Gegenstand haben auch die scharfsinnigsten Köpfe bey vielem Vortreflichen so viel Spitzfindiges, Unverständliches und Unlesbares geschrieben; und die Philosophie hat wohl keine andere Frage aufzuweisen die schwerer zu beantworten, und gleichwohl weniger abzuweisen wäre.

Neuere Schriftsteller, die sonst nichts weniger als Skeptiker sind, haben die Frage über die Möglichkeit der Freyheit für schlechterdings unbeantwortlich gehalten; und nur daraus läfst sich erklären, *wie* sie diese Frage in Rücksicht auf die Moraliät für ganz entbehrlich und gleichgültig ansehen, und dreust behaupten konnten: Alle Zweifel an der Möglichkeit der Freyheit, würden durch die Evidenz des Selbstgefühls, welches der Wirklichkeit der Freyheit ein unwidersprechliches Zeugnifs gebe, vollkommen zum Schweigen gebracht.

Läfst sich aber dann auch das Daseyn von Philosophen läugnen, welche aus was immer für Grün-

den

den von der Unmöglichkeit der Freyheit überzeugt, das Zeugniss des Selbstgefühls für eine blosse Täuschung erklären?

Die Philosophie muss über den *Erkenntnissgrund* für die Ueberzeugung von der Freyheit des Willens Rechenschaft geben, er mag im Selbstgefühle oder sonst wo immer vorhanden seyn. Ist die Freyheit eine unbegreifliche Thatsache, so muss wenigstens diese Unbegreiflichkeit allgemeingiltig erörtert werden, wenn sie nicht mit der Unmöglichkeit verwechselt; wenn aus ihr keine Unmöglichkeit gefolgert werden soll. Man muss darüber einig geworden seyn, dass nur die *erkennbare* nicht die *denkbare*, die *metaphysische*, nicht die *logische* Möglichkeit der Freyheit unbegreiflich seyn könne. Sey es dann dass sich (aus sehr begreiflichen Gründen) nicht begreifen lasse: *wie* die Freyheit möglich sey; so muss doch wenigstens vollkommen begriffen, allgemeingiltig dargethan werden, dass sie nicht unmöglich sey, dass sie keinen Widerspruch in sich fasse, dass sie wenigstens unter die denkbaren Dinge gehöre. Nur durch einen allgemeingiltigen Beweis dieser Nichtunmöglichkeit kann das Zeugniss des Selbstgefühls (auf welches sich zwar die Wirklichkeit der Freyheit annehmen, aber aus welchem sich keineswegs die Möglichkeit derselben begreifen lässt) gegen alle Grübeleyen und Zweifel der Spekulation gesichert, und zum *philosophischen Erkenntnissgrunde* für die Grundwahrheit der Moralität erhoben werden. Der gemeine Menschenverstand kann und muss die Nichtunmöglichkeit der Freyheit ohne allen Beweis annehmen; ihm kann und muss das Zeugniss des Selbstgefühls unabhängig von Vernunftbeweisen ein vollgiltiger Erkenntnissgrund seyn.

Allein

Allein die philosophirende Vernunft kann und muss sich Beweise der *Denkbarkeit* abfordern, bevor sie dem Zeugnisse eines *blossen Gefühls* trauen kann, das ihr so lange verdächtig seyn muss als sie nicht über die *Nichtunmöglichkeit* des Bezeugten mit sich selbst einig ist. Bis dahin giebt es keinen allgemeingeltenden Erkenntnissgrund für die Freyheit, und in wieferne die philosophische Ueberzeugung mit dem Erkenntnissgrunde steht oder fällt, ist es auch bis dahin in der philosophischen Welt nicht ausgemacht, ob es Freyheit überhaupt gebe oder nicht.

Die *dogmatischen Philosophen*, welche bisher das Zeugniss des Selbstgefühls für die Freyheit durch ihre Beweise gegen alle Einwürfe gerettet zu haben glauben, können sich unmöglich einfallen lassen, die *philosophirende Vernunft* habe durch *sie* die grosse Frage von der Freyheit des Willens befriedigend beantwortet, ohne nicht vorher *drey Partheyen welche das Gegentheil behaupten,* von der Ungiltigkeit ihrer Ansprüche auf philosophirende Vernunft überwiesen zu haben. Auch über die Frage: ob es überhaupt einen Erkenntnissgrund für die Freyheit gebe, zerfällt das philosophische Publikum in eine *verneinende* und in eine *bejahende* Hauptparthey, die sowohl durch ihren Streit gegeneinander, als durch ihre innern Spaltungen das Schauspiel der vier Hauptsekten, und des sonderbaren Kampfes derselben fortsetzen, das aus eben so vielen *Akten* besteht, als die spekulative Philosophie wichtige Probleme bisher aufzuweisen hatte.

Gegen allen Erkenntnissgrund für die Freyheit erklären sich die *Dogmatischen Skeptiker*, welche von der *Grundlosigkeit* des Begriffes der Freyheit überzeugt zu seyn glauben. Man hat läugnen

wollen

wollen, dass diese Ueberzeugung aus den Principien des dogmatischen Skepticismus nothwendig erfolge, indem dieser doch wenigstens subjektive Wahrheit zulasse, und folglich dem Zeugnisse des Selbstgefühls, insoferne den Beyfall nicht versagen könne. Freylich giebt der dogmatische Skeptiker subjektive Wahrheit zu; das heisst, Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande *in wieferne derselbe gedacht wird.* Allein er erklärt diese subjektive Wahrheit so lange für eine mögliche Täuschung, als es nicht erwiesen ist, dass der Gegenstand so gedacht werden *müsse*, wie er in der Vorstellung vorkömmt. Diesen Beweis, und die von demselben abhängige Erkenntniss der *objektiven Wahrheit*, hält er für unmöglich. Wenn er daher auch nicht die *Vorstellung* der Freyheit läugnen kann, so kann er doch eben so wenig mit sich selbst einig werden, ob die Freyheit mehr als eine blosse Vorstellung, ob sie als etwas von der Vorstellung verschiedenes denkbar, ob sie mehr als eine blosse Einbildung sey. In wieferne er aber die Denkbarkeit der von der blossen Vorstellung verschiedenen Freyheit als unerweislich ansieht, läugnet er doch wohl allen philosophischen Erkenntnissgrund für die Freyheit.

Der *Fatalist* geht noch weiter. Er findet den Begriff der Freyheit nicht nur grundlos, sondern sogar *widersprechend*; weil er sich keine Willenshandlung denken kann, die nicht durch unvermeidliche absolute Nothwendigkeit bestimmt würde. Hieher gehört z. B. der *Materialist* der alles Wirken und Leiden des Gemüthes den *Gesetzen der Bewegung*, und der *Pantheist* der alles Seyn und Handeln, der hypostasierten Nothwendigkeit, die

er

er für den Grundstoff aller Realität ansieht, unterwirft.

Die *bejahende* Hauptparthey wird kaum durch die unbestimmte Behauptung: daſs es überhaupt einen Erkenntniſsgrund für die Freyheit gebe, zusammengehalten; so sehr ist sie mit sich selbst über die Frage uneinig: ob dieser Erkenntniſsgrund in der natürlichen Vernunft, oder in der übernatürlichen Offenbarung aufzusuchen sey?

Der *Supernaturalist* hält alle Vernunftgründe für die Denkbarkeit der Freyheit für Täuschungen des Eigendünkels der verkehrten Vernunft. Die *natürliche* Freyheit ist ihm gerade das Gegentheil von dem, was sie dem *dogmatischen Theisten* ist. Dieser hält sie für das Vermögen das *Beste*, jener für das Vermögen das *Schlimmste zu wählen* — ein Unvermögen der geschwächten, sich selbst, oder vielmehr der Sinnlichkeit hingegebenen Vernunft, die nur durch übernatürlichen Beystand, Erleuchtung von oben herab, theologische Gnade, in die Freyheit der Kinder Gottes wieder eingesetzt werden kann, seitdem sie Sklavin der Sünde geworden ist. Diese Freyheit ist nur durch Offenbarung erreichbar, und wird den Gläubigen mit dem Lichte derselben zu Theil.

Vergebens ist diese Lehre von der *übernatürlichen Freyheit* durch die Vertheidiger der *natürlichen* als äusserst unphilosophisch erklärt worden. Die älteren Supernaturalisten haben den Namen eines Philosophen als einen Schimpfnamen von sich abgelehnt, und einige neueren glauben ihn dadurch in einen Ehrentitel umzuschaffen, daſs sie sich desselben ausschlieſsend bemächtigen. Der Umstand daſs

daſs ſie ſich aller Unterſuchung über die *Möglichkeit* der Freyheit, die ihnen *Glaubensartikel* iſt, enthalten, verſchaft ihnen den Vortheil, daſs ſie über dieſe Möglichkeit *unter ſich einig ſind,* während die guten Köpfe unter ihnen allen philoſophiſchen Scharfſinn aufbieten, um das Unphiloſophiſche an den Blöſſen der Parthey ſichtbar zu machen, welche die Freyheit durch Vernunftgründe zu erkennen vorgiebt.

Leider! ſind die Vertheidiger der Freyheit durch Vernunftgründe, welche über dieſe Streitfrage die vierte Parthey ausmachen, eigentlich nur noch darüber nicht einverſtanden: *was ſie ſich unter der Freyheit zu denken haben.* So findet z. B. der *Determiniſt* die Freyheit nur in der Abhängigkeit des Willens von Geſetzen, die durch Vernunft *erkannt* ſind, und in ſo ferne denſelben von der Sinnlichkeit unabhängig machen; der *Aequilibriſt* hingegen in der gänzlichen Unabhängigkeit des Willens von der Vernunft ſo wohl als von der Sinnlichkeit. Beyde beſchuldigen ſich gegenſeitig des Fatalismus, den dieſer in der moraliſchen Nothwendigkeit, und dem nothwendigen Beſtimmtwerden; jener aber in dem gänzlichen Gleichgewichte, und der blinden Willkühr zeigen zu können glaubt. So wird z. B. dem *Determiniſten* vorgeworfen ſeine Freyheit ſey ein leeres Wort, womit er ſich und andere täuſche; und ſeine moraliſche Nothwendigkeit nur ein milderer Name für den unüberwindlichen Zwang. Es ſey ganz einerley, ob der Wille durch Sinnlichkeit oder durch Vernunft genöthiget würde, wenn er nur durch etwas was nicht er ſelbſt iſt beſtimmt werde. In beyden Fällen ſey dasjenige, wodurch

er bestimmt werde, das von ihm unabhängige Naturgesetz. Die Vernunft, oder *das Vermögen den nothwendigen Zusammenhang unter den Dingen an sich einzusehen*, hienge ganz von dem nothwendigen Zusammenhange der Dinge, und durch sie der Wille von eben demselben ab. Durch diesen nothwendigen Zusammenhang bestimmt werden, könne doch unmöglich *frey* handeln heissen. Durch Sinnlichkeit bestimmt werden wäre eben so viel als durch *einzelne* Eindrücke der Dinge; durch Vernunft bestimmt werden eben so viel als durch den *Zusammenhang* der Dinge genöthiget seyn. Warum soll der Zusammenhang der Dinge meinen Willen weniger Gewalt anthun, als der einzelne Eindruck? warum dieser meine Freyheit aufheben, jener aber sie sogar ausmachen helfen? u. s. w. Es dürfte freylich nicht den Deterministen an Antworten fehlen, ob sie aber auch allgemein befriedigend seyn würden, muss hier unentschieden bleiben. Keine der bisherigen wenigstens hat auch nur die übrigen dogmatischen Vertheidiger der natürlichen Freyheit, vielweniger aber die drey andern Partheyen überführt, deren Daseyn und Fortdauer laut genug zeuget, dass in der philosophischen Welt über die Grundwahrheit der Moralität so wenig als über die Grundwahrheit der Religion etwas allgemeingeltendes feststeht.

Ueber

Ueber den
ersten Grundsatz
der Moral.

Wenn unter dem *Sittengesetz* die Richtschnur verstanden wird, welche von der Vernunft für gewisse menschliche die willkührlichen genannte Handlungen bestimmt (vorgeschrieben oder nur erkannt??) wird; so sind die Philosophen ziemlich unter sich einig, dass es in dieser weiten Bedeutung des Wortes, die jeder nach seiner Weise näher erklärt, ein Sittengesetz gebe. Versteht man aber ein Gesetz darunter, das sich unter allen möglichen dadurch unterscheidet, dass es nur in so ferne beobachtet werden kann als es keinem andern Zwecke untergeordnet wird, ein Gesetz, welches nur in so ferne erfüllt werden kann, als es lediglich um seiner selbst willen erfüllt wird, ein Gesetz, dass sich mit keiner Sanktion, bey der die Abhängigkeit des menschlichen Willens von Lust und Unlust zum Grunde liegt, verträgt: so wird man nur von sehr wenigen verstanden, von den meisten für einen grillenhaften Schwärmer angesehen, und fast alle werden darüber einig seyn, dass es in diesem Sinne kein Sittengesetz gebe *).

So verschieden man auch in der philosophischen Welt über das Wesen des Sittengesetzes d. h. über den *Grund der Verbindlichkeit* desselben, gedacht hat, so sehr scheint man bisher darüber ein-

*) Wenigstens alle mir bekannten Philosophen bis auf *Kant*, und alle mir bekannten Theologen bis auf — *Jesus Christus*.

verstanden gewesen zu seyn, dass jener *Grund* keineswegs unabhängig von Lust und Unlust gedacht werden, und dass dasjenige, was man bisher Sittengesetz genannt hat, entweder *nur durch* oder wenigstens *nicht ohne* die Sanktion von Lust und Unlust Gegenstand unsres Willens seyn könne. Allein eben diese Einhelligkeit dürfte wohl als ein gemeinschaftliches Missverständniss verdächtig werden, wenn man den Streit der Philosophen über den Grund der sittlichen Verbindlichkeit, oder welches eben so viel heisst über die Frage, mit welcher das Sittengesetz steht oder fällt als unpartheyischer Zuschauer genau ins Auge fasst, und am Ende gewahr wird, dass eben jene Unentbehrlichkeit von Lust und Unlust zur Verbindlichkeit des Sittengesetzes, die Scheidewand ist, durch welche die philosophische Welt über den Grundbegriff der Sittlichkeit selbst in *zwey entgegengesezte Partheyen* getrennt wird, die, so lange diese Scheidewand besteht, sich unmöglich vereinigen können.

Die eine dieser Partheyen glaubt den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes in der Empfänglichkeit des Gemüthes für Lust und Unlust gefunden zu haben. Sie hält die Vernunft bloss für die *Auslegerinn*, oder höchstens für die *Concipistin* des Sittengesetzes, nicht für die *Gesetzgeberinn*, welchen Rang sie dem Triebe zum Vergnügen einräumt, der denselben nach der Meynung einiger dieser Parthey höchstens mit der Natur der *Dinge ausser uns* in so ferne theilt, als diese mehr oder weniger geschickt sind ihn zu befriedigen. Die andere Parthey sucht den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes in der Vernunft auf, und erkennt die Vernunft für die *Gesetzgebende*,

bende, den Trieb nach Vergnügen aber nur für die *ausübende Gewalt* im Regimente des menschlichen Geistes. Man kann es dieser Parthey nicht wohl verdenken, wenn sie die *theoretische Tugend* der erstern für blosse *Klugheit* erklärt, und den Namen der *Weisheit* ausschliessend für die Ihrige vorbehält. Allein eben so wenig dürften die Gründe ganz verwerflich seyn, mit welchen jene gegen alle Trennung der gesetzgebenden und ausübenden Gewalt bey den moralischen Bestimmungsgrunde des Willens protestieren. Wenigstens haben sich die vorzüglichsten Köpfe dieser Parthey bisher durch keine Antwort überzeugt gefunden, welche ihnen die Gegenparthey auf die Fragen gegeben hat: „Ob die Vernunft und ihre Gesetze ohne Dazwischenkunft vom Vergnügen und Missvergnügen auch wohl das Vermögen hätte den Willen zu bestimmen? und wenn sie dasselbe erst durch den Trieb nach Vergnügen erhielten, ob nicht dann von demselben alle gesetzliche Kraft des Sittengesetzes abhienge?“ Ohne hier zwischen diesen Partheyen entscheiden zu können und wollen, müssen wir uns gegenwärtig begnügen, die innere Verfassung derselben und ihr Verhältniss gegeneinander historisch zu beleuchten.

Das moralische Gesetz ist durch den Grund seiner Verbindlichkeit, worin derselbe auch immer bestehen mag, sowohl *gegeben,* als vermittelst desselben allein *erkennbar.* Die Frage: „giebt es einen Erkenntnissgrund für das moralische Gesetz?“ müsste also eben so viel heissen, als: „giebt es einen Grund der Verbindlichkeit,“ oder auch sogar: „giebt es überhaupt ein moralisches Gesetz?“ Nichts kann meines Erachtens der Menschheit zur

grösseren Ehre gereichen, nichts die Heiligkeit des moralischen Gesetzes in ein auffallenderes Licht setzen, und den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische einleuchtender darthun, als der höchstmerkwürdige Umstand: dass es in der philosophischen Welt nie die Frage war und seyn konnte: ob es ein moralisches Gesetz gebe, sondern dass dasselbe immer als vorhanden vorausgesetzt wurde, dass über die Frage: giebt es einen Erkenntnissgrund für das moralische Gesetz? keine verneinende Parthey aufgestanden ist, und dass die wirklich streitige Frage über den Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, nie den Sinn hatte: ob es einen solchen Grund gebe? sondern nur *worin derselbe bestehe* *).

Die eine Hauptparthey, welche diesen Grund in der Empfänglichkeit für Lust und Unlust aufsucht, findet denselben entweder in einer ursprünglichen und natürlichen, oder aber in einer erworbenen und erkünstelten Einrichtung dieser Empfänglichkeit, und trennt sich hierüber in zwey sehr entgegengesetzte Partheyen.

Aeusserlich bestimmter subjektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Der Trieb nach Vergnügen, behauptet die eine dieser Partheyen, würde sich selbst und seiner ursprüng-

*) Von einzelnen frechen und aller Sittlichkeit offenbar Hohn sprechenden Schriftstellern kann unter der Rubrike einer besondern Parthey so wenig die Rede seyn, als von Missgeburten und Auswüchsen in der Klassifikation der Naturgattungen.

ursprünglichen Einrichtung überlassen, einzig und allein dem Gesetze der Sinnlichkeit folgen, wie dieses wirklich bey allen übrigen Thieren, und bey allen Völkern in eben dem Verhältnisse der Fall ist, in welchem sich dieselben dem ursprünglichen *Stande der Natur* nähern. Wenn also gegenwärtig der Trieb nach Vergnügen bey kultivierten Nationen ausserdem noch einem andern und ihm so ganz fremden Gesetze, als das moralische sey, Sanktion gäbe; so müsse er diese ihm unnatürliche Richtung von *aussen her*, durch künstliche Bildung oder Zwang erhalten haben, und der Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, so wie der durch ihn bestimmte Unterschied zwischen Tugend und Laster wäre der menschlichen Natur vielmehr aufgedrungen, als eigenthümlich und angebohren. Wirklich könne das Sittengesetz unmöglich Naturgesetz für den menschlichen Willen seyn; denn sonst müsste es von allen befolgt, oder doch wenigstens von allen erkannt werden; es könnten unmöglich sogar unter den kultiviertesten Nationen Gewohnheiten und positive Gesetze eingeführt seyn, die dem Sittengesetze geradezu widersprechen; was bey einem Volke Laster ist, könnte nicht beym andern Tugend und umgekehrt heissen u. s. w.

Nur hierüber sind die Anhänger dieser Meynung noch nicht ganz unter sich einig geworden, ob sie ihren *künstlichen* Grund der moralischen Verbindlichkeit mehr in der Erziehung und Gewohnheit (wie z. B. *Montaigne*) oder mehr in der *bürgerlichen* Gesellschaft (wie z. B. *Mandeville*), oder in beyden zugleich aufsuchen sollen. Die scharfsinnigsten halten sich gemeiniglich an das

 letztere;

letztere; doch so: dass sie dabey Erziehung und Gewohnheit der bürgerlichen Gesellschaft unterordnen. Sie halten die moralischen Gesetze für Einschränkungen des sinnlichen Triebes der einzelnen Menschen, durch eben dieselben sinnlichen Triebe der ganzen Gesellschaft; und glauben, dass die Gesellschaft durch ihr blosses Uebergewicht an physischer Stärke und Klugheit über jedes einzelne Mitglied in Stand gesetzt sey, mit den Handlungen die zu ihrem Nachtheil gereichen erkünstelte physische Uebel (Strafen) und mit den Handlungen die ihren Vortheil befördern erkünstelte Vortheile (z. B. *Ehre*) zu verbinden, und auf diese Weise mit Beyhülfe von Erziehung und Gewohnheit eine künstliche Vorstellungsart hervorzubringen, die man für natürlich zu halten versucht würde, wenn nicht der unaufhörliche Widerspruch zwischen den Forderungen des Eigennutzes und der Gesellschaft, auch an dem kultiviertesten Menschen so auffallend unterscheiden liesse, was der Natur eigenthümlich angehöre, und was ihr durch äussere Umstände aufgedrungen wäre.

Gemeiniglich erklären sich die *dogmatischen Skeptiker* für diese Meynung, wenn sie sich über den Grund der moralischen Verbindlichkeit diejenige Auskunft geben wollen, die sie ihren Grundsätzen gemäss blos unter den Bedingungen der subjektiven Wahrheit, *Gewohnheit*, *Erziehung*, *Erfahrung* u. s. w. aufsuchen können.

Uebrigens wird die Parthey, welche sich für den künstlichen Grund der moralischen Verbindlichkeit erklärt, von allen übrigen beschuldiget, dass sie allen eigentlichen Unterschied zwischen Tugend

gend und Laster aufhebe, und das Sittengesetz zwar den Namen nach behaupte, aber in der Sache selbst läugne. Am meisten wird es ihr von der zweyten Parthey, welche den Grund der moralischen Verbindlichkeit in dem *natürlichen* Triebe nach Vergnügen entdeckt zu haben glaubt, verdacht, daſs sie die Sittlichkeit für einen unnatürlichen und gewaltsamen Zustand des Menschen erkläre, da doch der menschlichen Natur nur durch Unsittlichkeit Gewalt angethan würde, und der Mensch nach dem *Zeugnisse der Erfahrung* sich in eben dem Verhältnisse besser befände, als er moralischer geworden wäre. Allein sie stellen ihren Gegnern mit genau so vieler Zuversicht ebenfalls das Zeugniſs der Erfahrung entgegen, durch welches sie erhärten zu können glauben, daſs es unter allen kultivierten Nationen, zumal unter denjenigen, bey denen am meisten von Moralität gesprochen würde, weit mehr Laster als Tugend gebe: daſs der *Weise* und seine Glückseligkeit ein blosses Ideal wäre, der wirklich existierende Freund der Tugend aber, nicht nur meistens durch das schlimmste äussere Schicksal gedrückt, sondern auch durch zahllose innere Leiden, und den qualvollsten Kampf mit sich selbst um den Genuſs seines Lebens gebracht würde, und daſs endlich das Laster ein eben so sehr erkünstelter Zustand als die Tugend selbst, und die traurigen Folgen desselben dem Menschen in eben dem Verhältnisse fremde wären, als dieser, ohne etwas von einem moralischen Gesetze gehört zu haben, seiner Natur überlassen, von dem Zwange der ihm in der bürgerlichen Gesellschaft angethan würde, frey lebte u. s. w.

Ohne mich in den Streit dieser Partheyen mischen zu können, glaube ich hier nur anmerken zu dürfen, daſs die *äussere Erfahrung* wohl von beyden mit ziemlich gleichem Rechte für ihre Behauptungen angeführt werden dürfte, die *innere* aber die sich nicht mittheilen, auch nicht auf Treu und Glauben annehmeu läſst, nur jeden für sich zu überzeugen vermöge, ob ihm der Zustand der Moralität *natürlich* sey oder nicht.

Innerlich bestimmter subjektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Zerfällt doch aber auch selbst jene zweyte Parthey, welche die Sittlichkeit von einem auf die ursprüngliche Empfänglichkeit für Vergnügen und Misvergnügen gegründeten Naturgesetze ableitet, in zwey andere entgegengesetzte Partheyen, wovon die eine den durch Vernunft geleiteten Trieb nach *Vergnügen überhaupt* so wenig für den ächten Grund der moralischen Verbindlichkeit anerkennt, daſs sie diesen Grund vielmehr durch einen besondern dem Menschen eigenthümlichen *Sinn*, den sie den *moralischen* nennt, erklären zu müssen glaubt; während die andere diesen Sinn für schlechterdings überflüssig hält, und dem bekannten von seinen Gegnern vielleicht zu sehr herabgesetzten und von seinen Vertheidigern zu sehr erhobenen *Systeme des Epikurs* beypflichtet.

Da die neuen Epikuräer auf der einen Seite überzeugt sind, daſs jedes Vergnügen, so geistig auch immer der Gegenstand davon seyn möge, nur durch *Sinnlichkeit* genossen werden könne; da sie auf der andern Seite die Sinnlichkeit entweder für eine

bloſse

blosse Eigenschaft der Organisation ansehen, oder doch wenigstens dieselbe nicht unabhängig von der Organisation zu denken vermögen; so ordnen sie alle *Arten* von Vergnügen dem *Physischen*, als der einzig möglichen *Gattung* unter, und erkennen den *Zustand des Körpers* für die einzige oder doch die erste und letzte Quelle aller Glückseligkeit und alles Elendes. Dieses vorausgesetzt erklären sie, die im moralischen Gesetze bestimmte Weise zu handeln, oder die *Tugend*, für das einzige *Mittel* zu dem nothwendigen *Zwecke* des menschlichen Willens, nämlich der *Glückseligkeit*, oder der grössten möglichen Summe angenehmer Empfindungen in dem höchsten Grade und der längsten Dauer. Da nun jedes Mittel nur durch den Zweck bestimmt und nothwendig gemacht würde, so wäre der Trieb nach Glückseligkeit der wahre und einzige in der menschlichen Natur vorhandne Grund der moralischen Verbindlichkeit, zumal da die Vernunft eigentlich nichts anders als eine Modifikation der Sinnlichkeit, das Vermögen den Zusammenhang der Dinge wahrzunehmen, sey.

Den Anhängern dieses Systems, zu welchem sich unter andern vorzüglich die *Materialisten* bekennen, wird von den Vertheidigern des *moralischen Sinnes* Schuld gegeben: ihre Theorie wäre nichts weiter als ein wohlberechnetes System des Eigennutzes und der verfeinerten Wollust.. Die eigentliche Moral, die sich mit jener Theorie durchaus nicht vertrage, müsse zwar auch *Vergnügen* als Triebfeder des Willens annehmen, aber ein Vergnügen von ganz anderer Art, welches sich durchaus nicht auf das *Physische* zurückführen liesse. Es sey zwar nicht zu läugnen, dass selbst auch die Forderun-

derungen des wohlverstandenen Eigennutzes durch die Beobachtung des moralischen Gesetzes erfüllt würden. Allein wenn der Eigennutz, als der Grund der moralischen Verbindlichkeit angenommen würde; so würde selbst die Beobachtung des Sittengesetzes in den meisten Fällen, len, wo nicht gar durchgängig, unmöglich seyn. Denn es würde, um aus den Folgen einer Handlung seine Pflicht zu erkennen, eine *Berechnung* erfordert werden, welcher auch der aufgeklärteste Verstand selten oder gar nie gewachsen seyn würde. Diese Berechnung könne nur durch ein natürliches Gefühl erspart werden, welches die Pflichtmäßsigkeit einer Handlung durch Vergnügen, die Pflichtwidrigkeit aber durch Misvergnügen ankündigte; und zwar durch ein Vergnügen, das sich von allem gröberen und feineren *Sinnlichen* dadurch unterscheidet, daſs es kein Gefühl unsers *eigenen* verbesserten Zustandes, das heiſst, daſs es ganz *uneigennützig* sey. Es müſsten also im menschlichen Gemüthe zwey ganz verschiedene Grundtriebe angenommen werden, wovon der eine *eigenes* der andere aber *fremdes* Wohlbefinden zum Zwecke hätte; so wie die der menschlichen Natur angemessene Glückseligkeit nur in der Befriedigung dieser beyden Triebe bestehen könne, in einer Befriedigung die nur in so ferne möglich wäre, als der eigennützige Trieb dem uneigennützigen untergeordnet, mit demselben harmonisch zusammen wirke.

Dieser uneigennützige Trieb, erwiedert der Epikuräer, ist nichts anders als der eigennützige selbst, aber durch Vernunft modificiert. Alles Vergnügen ist Gefühl des eigenen verbesserten Zustandes,

des, und ich kann mich für den verbesserten Zustand eines andern nur in so ferne interessiren, als mir derselbe Vergnügen, das heisst, Empfindung meines eigenen verbesserten Zustandes gewährt. Es lassen sich auch bestimmt genug die Wege angeben, auf welchen der eigennützige Trieb zu dieser Verfeinerung gelangt, durch die er keineswegs seine vorige Natur ablegt. Mit dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft hat der einzelne Mensch sein Wohl und Weh gröstentheils in die Hände der Gesellschaft niedergelegt. Sein Bestes hängt von dem Besten der Gesellschaft ab. Er kann seinen Genuss nur in so ferne sicher stellen, als er den Genuss anderer ungestört läst, und er kann für die Vervielfältigung seines Genusses nicht besser sorgen, als wenn er den Genuss anderer befördert. In eben dem Verhältnisse als er sich selbst zu vergessen scheint, wird er der ganzen Gesellschaft wichtiger, und erwirbt er sich Ansprüche auf Vortheile, die ihm nur die ganze Gesellschaft zu gewähren mächtig genug ist, Vortheile aus deren Wichtigkeit sich das Aufopfern mancher kleineren Güter, und das freywillige Aufsichnehmen grösserer aber ungewisser Uebel sehr wohl erklären läst. Geschieht es endlich dass der Tugendhafte bey den zum Vortheil anderer Menschen unternommenen Handlungen aufhöre, sich alles eigennützigen Zweckes bewusst zu seyn, und dass er die Tugend nicht mehr für ein blosses Mittel sondern für den Zweck selbst anzusehen anfängt: so verliert er nichts dabey, und er gelangt auf eben demselben Wege dazu, wie der Geitzige, der sein Geld allen Vortheilen vorzieht die ihm der Gebrauch desselben als eines blossen Mittels verschaffen könnte.

Inner-

Innerlich bestimmter objektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Diesen Streit glaubt eine dritte Parthey entschieden zu haben, die den Grund der moralischen Verbindlichkeit in der *Vernunft* entdeckt zu haben vorgiebt. Dieser Grund, meynt sie, kann weder in einem künstlichen noch in einem natürlichen Triebe, weder in dem physischen noch auch in dem moralischen Gefühle, sondern nur in demjenigen *Objekte* liegen, das dem Willen nicht durch die Sinnlichkeit sondern einzig durch die Vernunft vorgehalten wird: und dieses Objekt heisst *Vollkommenheit.* Die Vernunft kann ihrer Natur zufolge nichts anderes billigen als das Vollkommene. In wieferne daher der Wille nach Vollkommenheit strebt, handelt, er dem Naturgesetze der Vernunft, und nicht dem Instinkte gemäss, von keinem eigennützigen Triebe, sondern durch die uneigennützige Schätzung des innern Werthes bestimmt. Schade nur dass sich die Anhänger dieser Parthey über die Bedeutung des Begriffes von Vollkommenheit bisher so wenigvereinigen konnten!

Einige verstehen nichts anderes als diejenige Beschaffenheit der Dinge darunter, wodurch dieselben Gegenstände angenehmer Empfindungen werden, die *Einheit* des *Mannichfaltigen* im Objekte, wodurch dasselbe unser Vorstellungsvermögen zugleich *leicht* und *stark*, das heisst, *angenehm* beschäftiget. Freylich hängt diese Beschaffenheit in wieferne sie an den Dingen vorhanden seyn soll nicht von unserer Sinnlichkeit, aber auch eben so wenig von unsrer Vernunft ab. Als blosse Vollkommenheit, ein Abstraktum, kann sie freylich nur

durch

durch *Vernunft* vorgestellt, das heisst, *gedacht* werden; aber in wieferne sie als Beschaffenheit eines Gegenstandes, als Concretum, Vergnügen erwecken soll, muss sie *empfunden*, durch *Sinnlichkeit* vorgestellt werden. Das Vermögen der Vollkommenheit uns zugefallen hängt also eben so sehr von dem *Empfindungsvermögen* als von der Vollkommenheit selbst ab. Das Streben nach Vollkommenheit würde also im Grunde eben so viel als der Trieb nach Vergnügen heissen und der Vertheidiger des Grundsatzes der Vollkommenheit würde bey seiner Fehde mit dem Epikuräer, mit dem er in der Sache selbst einverstanden wäre, über nichts als Worte zanken. Wirklich würde es ganz unbegreiflich seyn, wie Philosophen, welche jedem Gegenstande, in wieferne er Vergnügen gewähren kann, Vollkommenheit einräumen, und in ihren Schriften bey jeder Gelenheit die *grobsinnliche Lust* undeutliche Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers nennen (z. B. selbst der vortrefliche *Moses Mendelssohn*) gleichwohl die Vollkommenheit zu einem ausschliessend der Vernunft angehörigen Objekte machen können; wenn man nicht durch tausend ähnliche Fälle gewohnt wäre, unsre neuern philosophischen Schriftsteller mit den Bedeutungen der Worte sehr willkührlich verfahren zu sehen.

Um dem Worte *Vollkommenheit* einen Sinn zu geben, in welchem es wenigstens bey der Frage über den Grund der moralischen Verbindlichkeit, etwas von der Vernunft allein abhängiges bedeuten soll, erklären andere die Vollkommenheit, welche dem moralischen Gesetze zum Grunde liegen soll: für Uebereinstimmung des Willens mit den Gesetzen der Vernunft. Sie nehmen also die *Folge*

der

der moralischen Verbindlichkeit für den *Grund* derselben an; und drehen sich unvermerkt im Cirkel herum.

Andere endlich glauben sich bequemer auszudrücken, indem sie die Vollkommenheit für die Zusammenstimmung aller unserer Neigungen und Fähigkeiten sowohl unter einander selbst, als zu ihrem gemeinschaftlichen *Zweck* erklären, eine Zusammenstimmung, welche durch *Vernunft allein* möglich und nothwendig gemacht würde. Sie können zwar, wie sie sich ausdrücken, über den *Namen* nicht sowohl einig werden, den sie diesem Zwekke zu geben hätten; ob er ebenfalls wieder Vollkommenheit, ob er gröſste mögliche Entwicklung unsrer Fähigkeiten, ob er gröſste mögliche Wirksamkeit unsrer Kräfte, ob er gröſstes mögliches Wohl des menschlichen Geschlechtes u. d. m. heissen soll. Dafür aber sind sie unter sich (und ohne es selbst zu wissen mit ihren Gegnern) einverstanden, daſs alle diese Zwecke sich dem Willen nur durch das Vergnügen, das sie ihm verheissen, empfehlen, und *folglich für denselben weiter nichts als Mittel zu seinem obersten Zwecke — dem Vergnügen — seyn können.*

Aeusserlich bestimmter objektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Der philosophirende *Supernaturalist*, der zwar auch den Grund der moralischen Verbindlichkeit in der Vollkommenheit, aber in der Vollkommenheit als *Substanz* vorgestellt, d. h. in der Gottheit, aufsucht, lächelt mitleidig über diese vergeblichen Versuche der *blinden Heiden* sich eine

Moral

Moral ohne Gott, ein Gesetz ohne Gesetzgeber erkünsteln zu wollen, und findet in der Uneinigkeit der *Naturalisten* über den Grund des Sittengesetzes die nothwendige Folge der verkehrten Anschläge der sich selbst überlassenen Vernunft. Ihm ist es unbegreiflich, wie die Bestimmung eines Gesetzes, von dem die Glückseligkeit der Menschen, oder vielmehr die Verherrlichung der Gottheit abhängt, der *menschlichen* Vernunft, die erst durch Beobachtung dieses Gesetzes zum Gebrauch ihrer Kräfte gelangen sollte, überlassen seyn könnte; der menschlichen Vernunft, die ihre gänzliche Untüchtigkeit zur moralischen Gesetzgebung schon dadurch genugsam bewiese, dass sie nicht einmal durch ihre vornehmsten und berühmtesten Repräsentanten über den Grund der moralischen Verbindlichkeit mit sich selbst einig werden könnte; und wenn sie endlich auch noch so sehr mit sich selbst darüber einig wäre, ob und was sie den Menschen vorzuschreiben hätte, dennoch erst von dem Triebe noch Vergnügen erwarten müsste, dass er ihre Vorschriften zu wirklichen Gesetzen erhübe. Dem Supernaturalisten ist daher der Wille der Gottheit die einzige Quelle der moralischen Gesetze, und die *Abhängigkeit des Menschen von Gott* der eigentliche Grund der Verbindlichkeit jener Gesetze. Ein Glück, wenn der Supernaturalist philosophisch genug denkt, um den Willen der Gottheit durch *eine Vernunft* bestimmen zu lassen, welche nur die Schranken abgerechnet, *menschlich* ist. Denn giebt er der *göttlichen Vernunft* eine ganz andere Natur, die theils unbegreiflich, theils das Gegentheil der menschlichen seyn soll, so ist er genöthiget, den göttlichen *Willen unfehlbare* Ausleger seiner unbegreiflichen Rathschlüsse aufstellen,

 Unter-

Unterdrückung der menschlichen Vernunft, Glauben an Widersprüche gebiethen, und an allem was der menschlichen Natur zuwider ist, Wohlgefallen finden zu lassen. Die Moral, die auf diesem Wege gefunden wird, ist noch heut zu Tag die sittliche Richtschnur von mehr als der einen Hälfte der christlichen Welt.

Aber auch der aufgeklärteste Supernaturalist muss den Knoten durch ein Wunder der übernatürlichen Gnade zerhauen lassen, wenn er den menschlichen Willen, durch das, was er den Grund der moralischen Verbindlichkeit nennt, nämlich durch die Abhängigkeit von dem göttlichen, ohne Dazwischenkunft von Liebe, Hoffnung, Furcht, und also vom *Triebe nach Vergnügen* unabhängig bestimmen lassen will.

Bey aller Verschiedenheit der bisher angeführten Meynungen über den Grund der moralischen Verbindlichkeit, oder welches eben so viel ist, über das Wesen der Sittlichkeit, ist man gleichwohl in der philosophischen Welt ziemlich einig darüber, dass die Moral eine *Wissenschaft* im strengsten Sinne des Wortes sey, welche an Evidenz ihren Rang gleich nach der *Mathematik* einnähme. Da man es nun für ausgemacht annimmt, dass jede eigentliche Wissenschaft einen *ersten Grundsatz* haben müsse: so hat man auch für die Moral einen solchen Grundsatz aufgesucht, — und genau so viele von einander abweichende erste Grundsätze aufgefunden als man Gründe der Verbindlichkeit entdeckt hat. Jede Parthey versichert von

dem

dem Ihrigen, daſs derselbe allen Bedingungen eines wissenschaftlichen ersten Grundsatzes entspreche, daſs er *einzig*, *allgemein* und für sich selbst, ohne eines Beweises aus der Wissenschaft die er begründen soll zu bedürfen, *einleuchtend* sey, und widerlegt bis auf den heutigen Tag die ebenfalls einzigen, allgemeinen und einleuchtenden Grundsätze aller andern Partheyen.

Es ist begreiflich genug, *warum* sich die meisten akademischen Lehrer der Moralphilosophie über den Grundsatz vereiniget haben, der das moralische Gesetz (angeblich oder wirklich) durch Vernunft bestimmen läſst, dasselbe nicht offenbar dem Eigennutze unterwirft, und wie *Kant* sich irgendwo ausdrückt: „der Tugend die Ehre erweiſst das „Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr „unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleich„sam ins Gesicht zu sagen, daſs es nicht ihre „Schönheit sondern nur unser Vortheil sey der uns „an sie knüpfe." — „Die neuere Philosophie" (schreibt einer unsrer verdienstvollsten akademischen Lehrer,*) der hier nur noch hätte hinzusetzen sollen: die neuere Philosophie der *teutschen Professoren*) „hat das erste Principium der Sittenlehre so „ausgedrückt: *Wir müssen uns so vollkommen ma„chen als möglich.* Der kürzeste Weg sich von „dieser Grundwahrheit zu überzeugen, ist der, „den die meisten gewählt haben, nemlich es aus „der *Natur des Willens* herzuleiten. Wir können „nichts begehren, sagen sie, was uns nicht gefällt,

*) Herr *Eberhard* in der in seinen Neuesten vermischmischten Schriften Halle 1788. befindlichen Abhandlung, Ueber den moralischen Sinn. S. 208 und 209.

„oder was wir uns nicht anschauend, als gut; und „nichts verabscheuen, was uns nicht misfällt, oder „was wir uns nicht anschauend als böse vorstellen. „Wenn also (?) *das* gut ist, wodurch unsre Voll„kommenheit vermehrt, oder unsre Unvollkom„menheit vermindert wird, so müssen wir unsre „Vollkommenheit wollen, und unsre Unvollkom„menheit nicht wollen. Die Sache hat ihre Rich„tigkeit." — Sie hat freylich ihre Richtigkeit, in wie ferne keine der vier Partheyen, die über den Grund der moralischen Verbindlichkeit getrennt sind, Bedenken tragen kann, dieses ganze Räsonnement zu unterschreiben, und es gleichwohl der einen unbenommen bleibt den innern Unterschied zwischen Tugend und Laster, der andern — die Uneigennützigkeit der sittlichen Handlungen, und der dritten — den *natürlichen* Ursprung des Sittengesetzes zu läugnen. Denn es kömmt bey der angeführten Erörterung alles darauf an was unter *Gut* und *Böse*, *Vollkommenheit* und *Unvollkommenheit* gedacht wird, d. h. gerade auf die Punkte, über welche sich die vier Partheyen bis auf diesen Augenblick nicht vereinigen konnten. Der berühmte Schriftsteller versteht unter *unsrer Vollkommenheit* wie aus dem folgenden erhellt, *angemessene Thätigkeit unsrer Kräfte*, welches, wenn der Zweck dieser Thätigkeit *moralisch* ist — denn diess soll wohl durch *angemessen* ausgedrücket werden? — allerdings eine sehr edle Bedeutung des Wortes ist. Allein leider! kann er, so lange er mit den drey übrigen Partheyen, über den Begriff des *Angemessenen*, des mit der Natur unsres Willens übereinstimmenden, den er voraussetzt, nicht einig geworden ist, nicht verhindern, dass die Formel: *mache dich selbst so vollkommen*

als

als möglich, nicht für die *eine* Parthey eben so viel heisse, als: verhalte dich so, dass dein eigennütziger Trieb durch den Zwang, den ihm die Gesellschaft anthut, so wenig als möglich beschränkt werde; für die *andere*: — mache dich so genussfähig, als du kannst, und für die *dritte*: — thue was der Wille der Gottheit durch seine unfehlbaren Ausleger, die *Bibel*, oder die *Kirche* von dir fordert. — Ohne mich hier für oder wider eine dieser vier Partheyen erklären zu können und zu wollen, vermag ich gleichwohl nicht das Geständniss zurück zu halten, dass mir jeder erste Grundsatz der Moral, der den Grund der sittlichen Verbinlichkeit nicht unabhängig vom Triebe nach Vergnügen festsetzt, nur durch eine *moralische* Erklärung seines Wortsinnes, derjenigen Bedeutung fähig scheint, die er begründen, nicht voraussetzen sollte.

Ueber den erſten Grundſatz des Naturrechts.

Noch grösser, wo möglich ist die Uneinigkeit der Philosophen über den Grundbegriff des Naturrechts. Allein ich glaube mich der historischen Erörterung darüber schon aus dem Grunde überheben zu können, weil sich die verschiedenen bisher aufgestellten ersten Grundsätze dieser Wissenschaft, mit denen der Moral in eine und ebendieselbe Haupteintheilung zusammenfassen lassen. Wer indessen die sehr beträchtliche Anzahl derselben der Reihe nach kennen zu lernen wünscht, kann seine Neugierde aus neueren Schriften über das Natur-

recht befriedigen*). In einer derselben **) wird nach einer sehr treffenden Prüfung aller bisher bekannt gewordenen ersten Grundsätze, das Resultat aufgestellt, „dass das Naturrecht entweder gar nicht oder doch nicht in dem Umfang und in der Form die es itzt habe zur Zahl der Wissenschaften gehöre“ Ich glaube fast jeder Leser der nicht selbst einen neuen ersten Grundsatz gefunden hat, dürfte durch die Gründe des Verfassers überzeugt werden.

Man ist nicht einmal über den Begriff von *Recht* überhaupt einig, verwechselt bald das Naturrecht mit der Moral, und hält es bald für ganz unabhängig von derselben, bald so genau mit ihr in einander fliessend, dass man auf die genaue Bestimmung ihrer beyderseitigen Gränzen Verzicht thun zu müssen glaubt.

Am aller auffallendsten aber äussert sich der Mangel eines durchgängig bestimmten allgemeingeltenden ersten Grundsatzes an dem äusserst misslichen Zustande des Naturrechtes; und dieser missliche Zustand an den noch ganz unentschiedenen höchst wichtigen Fragen über Leibeigenschaft, Todesstrafen, Fürstenrechte u. s. w. und an der noch immer fortdauernden Gleichgültigkeit und Verachtung!, womit das Naturrecht von den meisten Rechtsgelehrten angesehen und behandelt wird; wofür

*) Ich würde hiezu den scharfsinnigen *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, Leipzig bey Göschen 1785. von einem unsrer vorzüglichsten philosophischen Rechtsgelehrten Herrn Professor D. *Hufeland* vorschlagen.

**) In *Flatts* vermischten Versuchen Ideen zur Revision des Naturrechts.

wofür dasselbe schrecklich genug durch die Barbarey gerächt wird, in welcher die positive Jurisprudenz im ganzen genommen hinter den übrigen Fakultätswissenschaften zurückgeblieben ist, und aus welcher sie selbst nach dem einstimmigen Geständnisse unsrer wenigen philosophischen Rechtsgelehrten schlechterdings nur durch ein vollendetes und auf allgemeingültigen Principien feststehendes Naturrecht emporgehoben werden kann. Seitdem die *religiösen* Vorurtheile an Zahl und Einfluss verlohren haben, sind die *politischen*, wo nicht zahlreicher doch wenigstens viel bedenklicher geworden; und der *weltliche Despotismus* beginnt in eben dem Verhältnisse die Menschheit mit Skorpionen zu peitschen, in welchem der *geistliche* aufhört sie mit Ruthen zu züchtigen. Unsre unphilosophischen Rechtslehrer scheinen dabey die alten Rollen der orthodoxen *Theologen* übernommen zu haben, indem sie mit ebendemselben Geiste die Urkunden des positiven Rechts, wie jene die Urkunden der positiven Theologie, verfechten. Sie glauben an den leidigen Buchstaben von Gesetzen, an deren Daseyn Unwissenheit und Uebermacht wenigstens eben so viel Antheil hatten als das Streben der dämmernden Vernunft und das dunkle Gefühl des Rechtes in finsteren Zeitaltern, das Palladium der Menschheit aufzubewahren, während der *Despot* diese Gesetze nur in so ferne gelten läst als er in ihnen Mittel zu seinem letzten Zwecke, der willkührlichen Gewalt antrift; und wenn er die heiligsten Verträge der Nationen umstösst, die Güter seiner Unterthanen wie sein Eigenthum behandelt, und das Leben von Hunderttausenden seinem Ehrgeitze, seiner Ländersucht oder auch nur seinem Zeitvertreibe aufopfert — er bey allen die-

sem weder *Schande* noch *Widerstand* zu besorgen hat, so lange die natürlichen Rechte der Menschheit selbst unter dem Lehrstande noch unentschieden sind, und jene Hunderttausende vor den Thieren auf denen sie reiten, und die ihnen zur Speise dienen, nicht vielmehr voraushaben, als das leidige Bewusstseyn, dass sie dazu bestimmt sind zum Vortheil der Stärkern Lasten zu tragen, und sich bey Gelegenheit abschlachten zu lassen.

§. II.

Es läfst sich mit Grund vermuthen, dafs diesem Mangel des allgemeingeltenden, Mangel des *Allgemeingültigen* zum Grund liege; und diese Vermuthung führt auf den *kritischen Zweifel:* ob die Philosophie solche allgemeingültige Erkenntnifsgründe und Grundsätze aufzustellen vermöge.

Wenn gleich daraus, dass eine Erkenntniss in der philosophischen Welt nicht allgemeingeltend ist, keineswegs folgt, dass es ihr an sich an Allgemeingültigkeit gebrechen *müsse;* so wird es doch dadurch wenigstens denkbar, dass es ihr daran gebrechen *könne.* Im gegenwärtigen Falle wird dieses sogar zur gegründeten Vermuthung. Denn hier ist nicht die Rede von *Entscheidungsgründen* über Fragen welche entweder von blosser Neugierde aufgeworfen, oder von müssigen Köpfen zum Zeitvertreib oder von Scharfsinnigen zur Uebung ihres Talentes abgehandelt werden; nicht von *ersten Grundsätzen* solcher Wissenschaften, die nur von gewissen Klassen von Gelehrten, und nur für gewisse Berufsgeschäfte getrieben werden;

nicht

nicht von blossen *Nebenfragen* über sonst allgemein interessante Gegenstände, oder von *Folgesätzen*, die zwar in das Gebieth der unentbehrlichsten Wissenschaften gehören, aber von den ersten Elementen und Hauptgrundsätzen derselben sehr entfernt liegen, und nur wenigen schärfersehenden erreichbar sind. Man begreift in allen diesen Fällen sehr leicht, wie gewisse Sätze, die an sich von jedem, der sie versteht, als wahr befunden werden müssen, auch von manchen der redlichsten und eifrigsten Forschern nicht verstanden, und daher auch nicht als wahr befunden werden. Allein wenn diese Forscher über die unentbehrlichsten Bedingungen von Problemen unter sich uneinig sind, deren Auflösung kein Philosoph, der nicht entweder an seinem Kopfe oder an seinem Herzen oder an beyden zugleich gänzlich verwahrloset ist, von sich abweisen kann, wenn sie untereinander sogar über die blosse Möglichkeit jener Bedingungen streiten: sollte es da nicht möglich, nicht wahrscheinlich seyn, dass *jene Bedingungen noch in keiner der bisher angenommenen Formen, dem Gedanken so wohl als dem Ausdrucke nach, richtig* (allgemeingültig) *aufgefasst wären?* Wie sollte es zugehen, dass Erkenntnissgründe, von deren Gewissheit oder Ungewissheit, Gründlichkeit oder Falschheit die Erwartung eines künftigen Lebens abhängen soll, dass Sätze, mit welchen die wichtigsten und unentbehrlichsten aller Wissenschaften stehen oder fallen sollen, dass die ersten Grundsätze aller unserer Pflichten und Rechte, von drey Viertheilen des eigentlichsten philosophischen Publikums verworfen würden, wenn es nur darauf ankäme, sie zu verstehen um sie wahr zu finden, d. h. wenn sie wirklich allgemeingültig wären.

Man muſs hier den, bereits oben angemerkten, Unterſchied zwiſchen den philoſophiſchen Erkenntniſsgründen und Grundſätzen, und den im gemeinen Menſchenverſtande wirkſamen Triebfedern der religiöſen und moraliſchen Ueberzeugung nicht aus den Augen verlieren. Es iſt hier keineswegs die Frage, ob nicht durch die urſprüngliche Einrichtung des menſchlichen Gemüthes dafür geſorgt ſey, daſs ſich die unentbehrliche Erkenntniſs unſrer Rechte und Pflichten in dieſem, und des Grundes unſrer Erwartung für ein zukünftiges Leben im Ganzen genommen, zumal unter geſitteten Nationen, immer erhalten und vervollkommnen müſſe. Sondern es iſt die Frage: Ob es die philoſophierende Vernunft bisher ſchon zu einem deutlich entwickelten Bewuſstſeyn jener Einrichtung des menſchlichen Gemüthes gebracht habe, und über die *Gründe* jener Erkenntniſs unſrer Rechte und Pflichten u. ſ. w. ſchon itzt mit ſich ſelbſt einig ſey? Es iſt die Frage: Ob dieſe Gründe bereits auf deutliche, durchgängig beſtimmte, in ihren Merkmalen erſchöpfte Begriffe zurückgeführt, und in Sätzen aufgeſtellt ſeyen, deren Sinn von keinem denkenden Kopfe, der anders mit dem Sprachgebrauch bekannt iſt, verfehlt werden könnte? Es iſt die Frage: Ob die *eigentliche philoſophiſche Form* jener höchſtwichtigen Ueberzeugungen in bereits vorhandenen Erkenntniſsgründen und Grundſätzen entdeckt und ins Reine gebracht ſey?

„Es wäre denn alſo auch den Freunden der neuen Philoſophie um *Formeln* zu thun“ höre ich hier einen unſrer Popularphiloſophen mit ſpöttiſchem Lächeln mir in die Rede fallen — Ja, mein Herr!

Herr! um Formeln wohl; aber wahrlich nicht um Formeln der Popularphilosophie, die von der Schule irgend einer herrschenden Parthey der Vorstellungsart der ungelehrten höheren Volksklassen aufgedrungen, und nachdem sie in derselben gäng und gebe geworden sind, von der später entstandenen Schule der *Empiriker* als (über allen Beweis erhabene) Aussprüche des gesunden Menschenverstandes aufgenommen werden, weil sie durch den Untergang der Schule, in welcher sie entstanden waren, um ihre vorige Erweislichkeit gekommen sind. — Um keine Formeln also, deren Wahrheit nur demjenigen einleuchtet, der darüber nachzudenken, oder, nach der Sprache der Popularphilosophie, zu grübeln, Verzicht gethan hat. Sondern es ist uns um Formeln zu thun, die der eigentlichste Ausdruck eines durchgängig bestimmten, und an sich gegen alles Missverständniss gesicherten Begriffes sind; um Formeln die nur eines einzigen Sinnes fähig, alle widersprechenden Bedeutungen durch den Sprachgebrauch ausschliessen. Wie viel auf solche Formeln ankomme, kann freylich niemand besser wissen, als der Mathematiker. Allein wie sollte sich auch der Philosoph schmeicheln können, eine allgemeingültige Behauptung aufgestellt zu haben, so lange er für dieselbe keine solche Formel gefunden hat? Muss er nicht das Wahrbefundenwerden seiner Behauptung auf das Verstandenwerden, und dieses auf die Zeichen seiner Gedanken ankommen lassen?

Ieder Grund von was immer für einer Ueberzeugung, er mag noch so tief und innig in die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Gemüthes verwebt seyn, ist für die philosophierende

Ver-

Vernunft ſo lange problematiſch, bis er nicht durch eine vollendete Zergliederung in ſeine letzten vorſtellbaren Beſtandtheile aufgelöſet, und auf ſeine eigentliche Quelle zurückgeführt iſt. Er geht nicht eher ins Eigenthum der Philoſophie über, bis nicht ein deutlicher, das heiſst, ein ſolcher Begrif aus ihm geworden iſt, der ſich jedem denkenden Kopfe mittheilen läſst, und die Philoſophie kann ſich dieſes Eigenthums nur durch eine allgemeinverſtändliche Formel verſichern. So lange eine Formel, ohne dem Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, mehr als *eine* Bedeutung zuläſst; ſo lange iſt ſie zuverläſſig kein allgemeingültiger erſter Grundſatz, ſo lange ſind eine Reihe ſolcher Formeln zuſammengenommen zuverläſſig kein allgemeingültiger Erkenntniſsgrund, ſo lange ſind dieſe Formeln (zwar vielleicht die paſſendſten) Ausdrücke unentwickelter Begriffe, in welche entweder nicht hineingehörige Merkmale aufgenommen, oder weſentliche Merkmale weggelaſſen ſind. — Sollten nun die bisher aufgeſtellten ſogenannten erſten Grundſätze der Moral und des Naturrechtes, ſollten die demonſtrativen Erkenntniſsgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, nicht zu den Formeln dieſer Art gehören, ſollten ſie nicht in was immer für einem Ausdruck, ohne daſs dem Sprachgebrauch Gewalt geſchehe, mehr als einer Bedeutung fähig ſeyn? — Ihre Vertheidiger läugnen es freylich. Aber da dieſe Vertheidiger unter ſich ſelbſt uneinig ſind, und jeder den Sprachgebrauch für *ſeine* Formel, und für *ſeine* Beweisart anführt, ſollte derjenige, der zu keiner Parthey gehört, nicht vermuthen dürfen, daſs in allen jenen Grundſätzen und Erkenntniſsgründen noch unbeſtimmte, ſchwankende,

de, unentwickelte Begriffe enthalten wären, die durch keinen Sprachgebrauch festgehalten, durch keinen Ausdruck gegen Vieldeutigkeit gesichert werden können?

Den Grundsätzen aller andern Partheyen, der seinigen ausgenommen, Allgemeingültigkeit absprechen, und seine Parthey für das einzig ächtphilosophische Publikum ansehen, setzt wahrlich eben keinen Scharfsinn voraus. Wer sich von der unumstösslichen Wahrheit seiner Behauptung überzeugt hält, der braucht nur zu wissen, dass die Behauptung eines andern das Gegentheil der Seinigen ist, um dieselbe für falsch, und durch die Gründe seiner eigenen Behauptung für widerlegt zuhalten. Iene Dame auf der Sternwarte, die sich mit dem Mönche über einen Flecken in der Mondscheibe stritt, bedurfte eben keines Kopfbrechens um sich zu überzeugen, dass sich ihr Gegner, der ein Paar Glockenthürme gesehen haben wollte, geirrt hätte; denn sie hatte auf eben derselben Stelle ein Paar Liebende bey einer Umarmung überrascht, welche eben darum keine Glockenthürme seyn konnten. Auch durfte jener Bewohner von *Bedlam*, der den Wahnsinn seines sich für *Gott Vater* haltenden Nachbars bedauerte, eben nicht gesünder als dieser seyn. Es war genug, dass er als *Gott Sohn* am besten wissen konnte, wie ungereimt und ungeheuer die Anmassung jenes armen Sterblichen wäre. Ich gestehe es, dass ich mich dieser wirklich unhöflichen Vergleichung kaum erwehren kann, wenn ich einen auch sonst noch so guten Kopf von was immer für einer Parthey im Kampfe mit andern Partheyen gewahr werde, wie er über Stumpfsinn oder Hartnäckigkeit

keit seiner Gegner klagt, es so ganz unbegreiflich findet, dass sich dieselben so einleuchtenden Gründen, als die Seinigen sind, nicht ergeben wollen, und mit triumphierender Miene das Feld behauptet zu haben pralt, wenn sie ihm das letzte Wort gelassen haben. Der ächte philosophische Kopf respektiert seinen Geistesverwandten unter was immer für einer Sekte; er weiss, dass kein denkender Kopf einen Irrthum behaupten könne, ohne nicht denselben auf eine zwar einseitig aber darum gleichwohl nicht ganz unrichtig gesehene Wahrheit zu stützen. So lange er nun nicht das *Wahre* ausfindig gemacht, auf welches die Hauptsätze der übrigen Partheyen hindeuten, so lange er nicht den Punkt des gemeinschaftlichen Missverständnisses entdeckt hat, welches die Partheyen hindert, das Gegründete, das jeden eigenthümlich ist, gemeinschaftlich einzusehen; so lange vermuthet er, dass auch sein Hauptsatz, bey allem unstreitigen das er enthält, etwas Falsches mit sich führen könne, welches andere gute Köpfe hindert, seinen Hauptsatz anzunehmen; so lange sieht er sich selbst nur für blosse Parthey an, die, nicht durch eine Fehde, welche alle übrigen aufreiben soll, sondern durch Ausmittelung, welche allen Gerechtigkeit wiederfahren läst, mit den übrigen ausgeglichen werden kann.

Wer seine Untersuchung über die grossen Hauptfragen der spekulativen Philosophie noch nicht abgeschlossen und einstweilen nur dasjenige System angenommen hat, das er für das wahrscheinlichste, und in praktischer Rücksicht für das Beste hält, dem kann es ohnehin nicht einfallen die Allgemeingültigkeit dieses seines einstweiligen

Systems

Systems für ausgemacht zu halten. Wenn aber das endliche Resultat seiner vollendeten Untersuchung die Annahme eines der bisher (*vor* der Kritik der Vernunft) aufgestellten, die Erkenntnissgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden Systems, oder eines der bisher sogenannten *ersten Grundsätze* der Moral und des Naturrechts seyn soll: so wird er nothwendig zu einer der vier Hauptpartheyen gehören, und seine Ueberzeugung (wenigstens für sich selbst) gegen die Einwürfe aller drey übrigen Partheyen rechtfertigen müssen. Er mag noch so feyerlich protestieren, dass er keiner Parthey angehöre; er mag sein System von jedem bisher angenommenen noch so sorgfältig auszuzeichnen suchen; er mag seiner Ueberzeugung eine noch so eigenthümliche unsystematische Form geben, und die metaphysischen Grundlinien derselben durch Künste des Witzes und Zauberey der Phantasie noch so unkenntlich machen, so wird er gleichwohl seine Antwort z. B. über die Frage. *Vom Daseyn Gottes* auf das Fundament entweder des dogmatischen Theismus, oder des Atheismus, oder des Supernaturalismus, oder des dogmatischen Skepticismus gründen müssen. Denn entweder hat er jene Frage durch Vernunftgründe beantwortlich gefunden oder nicht. Im ersten Falle glaubt er entweder das Daseyn *eines*, oder *keines* von der Natur verschiedenen Gottes zu *wissen*, und ist dann entweder Theist, oder Atheist; *) Im zweyten Falle

*) Oder seine Phantasie müsste eine Schöpfungskraft besitzen, die man bisher selbst der Gottheit absprach, nämlich das Vermögen das Widersprechende z. B. in dem Begriffe eines Gottes zu vereinbaren,

Falle nimmt er entweder Gründe für das Daseyn Gottes an, die ausser dem Gebiethe der Vernunft liegen, oder schlechterdings gar keine, und ist folglich entweder Supernaturalist oder dogmatischer Skeptiker.

Ein denkender Kopf, der noch zur Zeit keine dieser Partheyen ergriffen hat, und folglich von der gänzlichen Niederlage aller, die einzige zu der er gehört, ausgenommen, noch nicht überzeugt ist, muss sich durch die Nothwendigkeit einer dieser vier Hauptpartheyen angehören zu müssen, in keine geringe Verlegenheit versetzt fühlen *). Denn für welche derselben er sich auch erklären mag, so hat er nicht etwa den grossen Hauffen des philosophischen Publikums, sondern drey Viertheile des hohen Rathes der Selbstdenker *gegen* sich, und er hat Sätze zu vertheidigen, die in der philosophischen Welt durch eine sehr auffallende völlig entschiedene Mehrheit unter gleich wichtigen Stimmen verworfen sind. Sey es, dass diese Mehrheit der Stimmen keine Widerlegung des von ihm angenommenen Systemes ist; so ist sie doch offenbar ein

baren, der zugleich *Natur* und *nicht-Natur* wäre. In diesem Falle würde aber diess Produkt der Phantasie in einer noch so schön gedichteten Rhapsodie sowohl die Philosophen von Profession, als auch Leser von einem blos gesunden aber nicht ganz unkultivierten Menschenverstande wenigstens denjenigen Gegenstand vermissen lassen, für welchen der Sprachgebrauch die Benennung *Gott* festgesetzt hat.

*) Von der Aushülfe, welche die Popularphilosophie in dieser Verlegenheit anzubiethen hat, wird ein paar Seiten weiter unten die Rede seyn.

ein merkwürdiger höchst bedenklicher äusserer Grund gegen dasselbe, den er so lange gelten lassen muss, bis er nicht durch eine vollendete Untersuchung, bey welcher er aber jede Parthey abgehört haben müsste, überzeugt ist, dass sich die philosophierende Vernunft nur durch das *eine* Viertheil ihrer Repräsentanten erklärt habe. Bis dahin muss er es als möglich annehmen, dass sie über jene grossen Fragen zur Zeit noch gar nichts entschieden habe, in dem sie sich unmöglich selbst widersprechen kann; oder dass sie sich nur durch dasjenige, worüber drey Partheyen gegen eine Einzige einig sind, habe vernehmen lassen. Es wird aber *jedes*, der vier Hauptsysteme nur von *einer einzigen* Parthey behauptet, und von *dreyen* einstimmig verworfen. Es wäre also insoferne durch einen Ausspruch der philosophierenden Vernunft selbst allen bisher aufgestellten Systemen Allgemeingültigkeit abgesprochen.

Wer sich noch nicht im unstreitigen Besitze allgemeingültiger Erkenntnissgründe und Grundsätze zu befinden glaubt, der kann wenigstens nicht von der *Wirklichkeit* solcher Erkenntnissgründe und Grundsätze auf die *Möglichkeit* derselben schliessen. Wer hingegen diese Möglichkeit aus *inneren* Gründen, so deutlich erkennt, dass er sich selbst und andern darüber Rechenschaft zu geben vermag, der muss eben darum, und dadurch diese Erkenntnissgründe und Grundsätze gefunden haben. Denn in dem sie *nothwendige* Sätze seyn würden, so müsste ihre Wirklichkeit durch ihre blosse Möglichkeit eingesehen werden. Sie müssten

ten in dem bestimmten Begriffe ihrer Möglichkeit, als Bestandtheile desselben selbst vorkommen, oder dieser Begrif würde unbestimmt, und folglich zu einer deutlichen Erkenntniss ganz untauglich seyn. Die Ueberzeugung von der Wirklichkeit und der Möglichkeit allgemeingültiger Principien ist so ganz unzertrennlich, dass sich unmöglich die eine ohne die andere denken lässt. Wer also noch nicht von der Wirklichkeit allgemeingültiger Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingültiger erster Grundsätze der Moral und des Naturrechtes überzeugt ist, der kann auch nicht von der Möglichkeit derselben durch innere Gründe überzeugt seyn, sondern er muss sie, in wieferne er vom Gegentheil eben so wenig überzeugt ist, *bezweifeln.*

Dieser Zweifel, welchen ich den *Kritischen* nenne, und der durch die nähere Betrachtung des bisherigen Zustandes der Philosophie gewiss in jedem partheylosen Gemüthe entsteht, kann sowohl nach seinem Wesen, als auch nach dem wohlthätigen Einflusse, den er auf eine bevorstehende Reformation der Philosophie haben muss, nicht bestimmter erkannt werden, als wenn man ihn von zwey anderen Arten von Zweifeln, dem *Dogmatischen*, und dem *Unphilosophischen* genau unterscheidet, und mit beyden kontrastieren lässt.

Der *dogmatische Skepticismus* macht selbst eine der vier Hauptpartheyen der philosophischen Welt aus, die durch ihren Streit untereinander zu jenem wichtigen Zweifel des kritischen Skepticismus Veranlassung geben. Er führt den Namen des *dogmatischen,* weil er es zu demonstrieren

unter-

unternimmt, daſs man an der objektiven Wahrheit, das heiſst an der reellen Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit den Gegenſtänden derſelben, ewig zweifeln müſſe *). Die Unerweislichkeit der objektiven Wahrheit iſt das *Dogma* dieſer Sekte, welches, ſobald es einmal angenommen iſt, nur durch eine offenbare aber darum nicht weniger gewöhnliche Inkonſequenz mit philoſophiſchen Ueberzeugungen beſtehen kann, bey welchen Nothwendigkeit und Allgemeinheit vorausgeſetzt wird. So iſt z. B. die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Moraliſchen Geſetzes, und folglich das Moraliſche Geſetz ſelbſt, ohne die Erweislichkeit ſeiner objektiven Wahrheit ebenfalls unerweislich. Der Kritiſche Skepticismus bezweifelt, was der dogmatiſche für ausgemacht hält; er ſucht Gründe für die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit auf, während dieſer Gründe der Unerweislichkeit derſelben zu beſitzen glaubt; der eine führt und nöthiget zur Unterſuchung, die der andere für vergeblich und überflüſſig erklärt, und folglich ſo viel an ihm liegt, unmöglich macht.

So viel ſich auch gegen den dogmatiſchen Skepticismus, ſowohl in Rückſicht ſeiner Gründe, als ſeiner Folgen (die, wenn er je allgemein werden könnte, für alle Philoſophie verderblich wer-

*) Der konſequente dogmatiſche Skeptiker läugnet eigentlich nichts als die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit; und alſo inſoferne nicht einmal die objective Wahrheit ſelbſt, wenn nicht etwa dieſer Ausdruck für *Erkenntniſs* der objectiven Wahrheit genommen wird. Die objective Wahrheit ſelbſt wird von ihm blos bezweifelt; aber mit einem ſeinem Grunde noch unauflöslichen Zweifel.

den müſsten) mit Recht einwenden läſst: ſo wenig kann man ihm den Namen eines wirklich philoſophiſchen Syſtemes abſprechen; und der kritiſche Skeptiker ehrt an dem dogmatiſchen eine der vier Zünfte, in welche das eigentliche philoſophiſche Publicum ſich bisher theilen muſste, und die aus vier, theils entgegengeſetzten, theils verſchiedenen Geſichtspunkten diejenige Wahrheit erforſcht und entdeckt haben, die der kritiſche Skeptiker nur ſo lange bezweifelt, bis er den gemeinſchaftlichen alle vier Einſeitigen vereinigenden Geſichtspunkt gefunden hat.

Von ganz anderer Beſchaffenheit iſt der Zweifel, den ich durch den Namen des *Unphiloſophiſchen* bezeichne. Er hat mit dem *dogmatiſchen* nichts gemein, als daſs er bisweilen die philoſophiſche Erweislichkeit der objektiven Wahrheit läugnet, und mit dem *kritiſchen* nichts, als daſs er die philoſophiſchen Gründe der bisherigen Syſteme bezweifelt. Er proteſtiert gegen jedes derſelben, ungeachtet er ſich wirklich mit jedem verträgt, indem er es eigentlich nicht ſo viel mit den Syſtemen ſelbſt, als mit ihren Gründen zu thun hat, denen er keine Gründe, ſondern das ihm ſelbſt unerklärbare etwas, das ihm geſunder Menſchenverſtand heiſst, entgegenſetzt. Die ſich ſelbſt ſo nennenden Skeptiker dieſer Art machen daher keine abgeſonderte Parthey in der philoſophiſchen Welt, aber doch eine beſondere Klaſſe von jeder Parthey aus, die gröſstentheils aus dem Pöbel beſteht. Sie beweiſen den Theismus, Atheismus, Supernaturaliſmus, und dogmatiſchen Skepticismus durch Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes, und ſind nur darüber unter ſich einig, daſs die philoſophierende

rende Vernunft, oder wie sie es nennen, die grübelnde Metaphysik, nichts aufzubringen vermöge, was nicht widerlegt, oder wenigstens bezweifelt werden könnte; während von dem gesunden Menschenverstande, der alles metaphysicieren entbehrlich machte, keine Appellation statt fände.

Es ist diess der so sehr gerühmte und so eifrig gepredigte Skepticismus der *Populärphilosophie*, die, seit dem die Wolfische Schule zu herrschen aufhörte, auf unsren Akademien so vielen Eingang gefunden hat, und von ihren Aposteln für den eigentlichen Vorzug ausgerufen wird, der unsrem Zeitalter den Ehrennamen des Philosophischen verschafft hätte. Die fortdaurenden, mit jedem Fortschritt des menschlichen Geistes zunehmenden Streitigkeiten der Partheyen, die durch so viele schätzbare, von tiefsinnigen Köpfen zum Vortheil ihrer Systeme geschriebene Werke, überhandgenommene Schwierigkeit diese Systeme zu verstehen, geschweige dann zu widerlegen; die Verzweiflung allgemeingeltende Principien je aufstellen zu können; das Bestreben bey der sich durch alle Stände verbreitenden Kultur von einem zahlreichen Publikum gelesen zu werden, und in einem Zeitalter, wo *Sachkenntniss*, *Erfahrung*, *Beobachtung* die Losungsworte dieses leselustigen Publikums geworden sind, sich und seinen Lesern das *Denken* zu ersparen — haben mit noch einigen Umständen zusammengenommen den Skepticismus der Popularphilosophie erzeugt, und gross gezogen, der die Möglichkeit allgemeingeltender Grundsätze der Philosophie gerade zu läugnet, dafür aber an dem gesunden Menschenverstande ein untrügliches Orakel entdeckt zu haben glaubt, dessen Aussprü-

 che

che sich eben durch ihre Unerklärbarkeit und Unerweislichkeit in seinen Augen als die ächten Principien alles Erklärens, und Erweisens rechtfertigen. Was er leicht verstehen zu können glaubt, ist ihm entweder selbst ein solcher Ausspruch oder wenigstens ein aus demselben abgeleiteter Folgesatz; alles hingegen was mehr als gewöhnlichen Aufwand der Denkkraft zu fordern scheint, und wäre es auch selbst ein Beweis von einer seiner eigenen Behauptungen, ist für ihn Gegenstand seines Zweifelns, und wird von ihm als eine dem gesunden Menschenverstande widersprechende Grübeley abgewiesen. Daher sein Hass und seine Verachtung gegen die Metaphysik, in wieferne dieselbe mehr als ein Catechismus seiner Popularphilosophie ist, und sich nicht blos mit dem Gedächtnisse studieren läfst; daher sein ewiges Deklamieren gegen Spitzfindigkeit, Spekulation und Systeme; wobey er aus sehr begreiflichen Ursachen den grossen Hauffen der Halbgelehrten und Halbwisser, die sich gerne die grosse Welt nennen hören, auf seiner Seite hat.

Man fühlt sich zwar zur Satyre gereizt, wenn man sich so manchen schulgerechten *Metaphysiker* vorstellt, der sein Compendium unter dem Arme in seinem Hörsaale, oder vor dem gesammten Publikum mit einer Miene auftritt, die den wichtigen Einfluss ankündigen soll, den der Mann im Kabinette der Königinn aller Wissenschaften zu besitzen glaubt. Mir fällt dann der kleine Nabob von Natches ein, der mit jeder Morgenröthe den Scepter in der Hand vor dem Thore seines Palastes erscheint, um in Kraft seiner Machtvollkommenheit der Sonne den Pfad vorzuzeichnen, den sie den

Tag

Tag über durchlaufen soll. Auch wünschte man wohl ein Juvenal zu seyn, wenn man das Schicksal der Metaphysik auf unsren zahllosen Marktplätzen der Wissenschaften, Universitäten genannt, bedenkt, wo sie von so manchem ihrer Verkäufer als der vornehmste Waarenartikel ausgerufen wird, vorausgesetzt, das sie in der Bude desselben, wo sie allein *aufrichtig* zu haben ist, und nicht in der Bude seines Nachbarn gekauft wird. Die Metaphysik, die von solchen Männern in den Rang der Universalarzneyen erhoben wird, belohnt diese ihre Fabrikanten und Faktoren mit der Würde der Quacksalber. Allein eben so schwer wird es mir dieser Gemüthsstimmung zu widerstehen, wenn ich den regen Eifer betrachte, womit gewisse seynwollende *Sokrate* unsrer Zeit beschäftiget sind, die Metaphysik durch gesunden Menschenverstand aus der Philosophie zu verdrängen, alles Wissenschaftliche zu popularisieren, und was sich nicht popularisieren läst, als ungereimt zu verspotten, oder als gefährlich zu verschreyen. Sie nöthigen freylich die Philosophie aus den höheren Gegenden der Spekulation herunter; in dem sie ihr nichts weiter zu thun geben, als gewisse von Staat und Kirche *privilegierte Dogmen* unter dem Vorsitz des gesunden Menschenverstandes zu demonstrieren; wobey ihnen dann Muse genug übrig bleibt, um über die verschiedenen Einkleidungen nachzusinnen, unter welchen sie ihren Zögling, die popularisierte Philosophie, in die Kotterien der feinen Welt und in die Werkstätte der Handwerker, an die Putztische der Damen und in die Spinnstuben einzuführen hoffen. Umsonst würde man diese Reformatoren zu bedenken bitten: ob es denn nicht gleichwohl rathsam wäre, wenigstens eine gewisse Art

von Philosophie in den *höheren Gegenden* der Spekulation verweilen zu lassen, indem man von dort aus allein im Stand wäre, das ganze Gebieth des menschlichen Wissens zu überschauen, und allenfalls den Gesichtspunkt ausfindig zu machen, aus welchem sich alles richtige, was von den einzelnen Partheyen einseitig gefunden wurde, zusammenfassen liesse. Der Versuch den Streitigkeiten der Partheyen ein Ende zu machen, oder vielmehr das Misverständniss der Vernunft durch welches diese Streitigkeiten unterhalten wurden zu heben, scheint diesen Welt- und Menschenkennern ein Vorhaben zu seyn, dem sie noch zu viel Ehre erwiesen, wenn sie es mit dem Projekte einer Vereinigung der im h. r. Reiche privilegierten Glaubensbekenntnisse in *eine* Classe setzten. Sie sehen jene Streitigkeiten als wirklich beendiget an, seitdem sie auf den glücklichen Einfall gerathen sind, die Entscheidung derselben dem von ihnen aufgestellten Gerichtshofe des gesunden Menschenverstandes zu übertragen, und seitdem dieser oberste Richter in Sachen der Vernunft und des Glaubens zum Vortheil ihrer Compendien entschieden hat; wie diess aus dem Stempel der Popularität zu ersehen wäre, der besagten Compendien zum Zeichen ihres ausschliessenden Privilegiums so sichtbar aufgedrückt sey. Der Umstand, dass die drey übrigen Partheyen gegen diese Entscheidung protestiren, hat in den Augen der Popularphilosophen so viel als nichts zu bedeuten; indem durch den erwähnten Richterspruch des gesunden Menschenverstandes das gesammte Gebieth der eigentlichen Philosophie von den drey dissentierenden und als *unphilosophisch erklärten* Partheyen gereiniget, und den berühmten Stiftern der Popularphilosophie sammt ihren Erben

Erben und Anhängern auf ewige Zeiten eingeräumt seyn soll.

So *populär* nun aber auch diese Gründe an sich selbst seyn mögen, so können sie gleichwohl nur diejenigen befriedigen, die nicht wissen, dass auch sogar *ebenderselbe Weg der Appellation* an den gesunden Menschenverstand von *jeder* der drey übrigen Partheyen eingeschlagen ist, und dass jede derselben von diesem Richterstuhle eine für ihre Sache gleich vortheilhafte Entscheidung aufweiset. In der That kann der *Supernaturalismus* mit Grund auf den Besitz einer überwiegenden Mehrheit der Stimmen trotzen, die er dem gesunden Menschenverstande der sogenannten *Orthodoxen* von allen christlichen Sekten verdankt. Was aber dem *Atheismus*, und *dogmatischen Skepticismus* an der Zahl seiner Anhänger gebricht, das behaupten die letztern durch das Gewicht der Stimmen zu ersetzen, womit sich der gesunde Menschenverstand der *feinen* und *grossen Welt* für die Hauptlehren dieser Systeme erklärt, seitdem diese unter den Händen der französischen Starkgeister einen Grad von Popularität erhalten haben, durch welchen sie auch in diesem Punkte dem Theismus den Vorzug streitig machen dürften *). Wenn es nun mit diesen etwas bedenklichen Umständen seine volle Richtigkeit hätte, so dürfte der popularisierte

*) In der *Hauptstadt der feinen Welt* ist der popularisirte dogmatische Skepticismus, der vor dem Atheismus so manches an Bequemlichkeit und Sicherheit voraus hat, ungefähr zu gleicher Zeit, mit seinem Landesgenossen dem Redingot Mode geworden.

Theismus dadurch, daſs er unſre Damen in Stand ſetzt ohne alles Kopfbrechen das Daſeyn Gottes zu demonſtrieren, und durch alle Reitze, die er für den *gerechten Stolz* unſers philoſophiſchen Zeitalters haben muſs, gleichwohl nicht ſo ganz geſichert ſeyn, als unſre Demagogen zu glauben ſcheinen; — weil ſich die *Schnellglaubigkeit*, die *Abneigung vor Demonſtration* und aller Schulform, und der *Freyheitsſinn*, drey nicht weniger als jener *Stolz* entſchiedene Vorzüge unſers Zeitalters, mit gleichem Nachdruck und Erfolg für die populariſierten Reitze des Supernaturalismus, des dogmatiſchen Skepticismus, und des Atheismus erklären müſſen.

So ſehr ich daher geneigt bin den geſunden Menſchenverſtand unſrer Popularphiloſophen, der von allen Partheyen zu Hülfe gerufen jeder Parthey zu Hülfe kömmt, für die Seele derjenigen Philoſophie zu halten, die wie man mit Recht von ihr anrühmt, alle Formen und Geſtalt anzunehmen geſchickt iſt: ſo wenig kann ich mich überreden, daſs er darum weil er ſich mit jeder Sekte ſowohl verträgt, den durch ihn erwarteten Frieden unter denſelben herbeyzuführen vermöge. Er ſcheint vielmehr den Streit lebhafter und allgemeiner machen zu müſſen, indem er die Gründe von jeder Parthey durch das Gewicht ſeines Anſehens, und die Zahl ihrer Anhänger durch ſeine Popularität verſtärkt. Der Ton wenigſtens, der in den Schriften der Popularphiloſophen herrſcht, iſt in eben dem Verhältniſſe als unſre Philoſophie an Popularität gewonnen hat, bitterer, leidenſchaftlicher, kriegeriſcher geworden. Man hat es nicht mehr, wie ſonſt, mit der *Metaphyſik* ſeines Gegners, man hat

hat es mit dem Kopfe desselben zu thun, und wenn gleich nicht zu läugnen ist, daſs die populäre Art zu disputieren an Nachdruck und Kürze vieles vor der Metaphysischen voraus hat: so würde sie gleichwohl schon darum weniger geschickt seyn, den Streit seiner Entscheidung näher zu bringen, weil der gröſsere Theil der Kämpfer von jeder Seite (zumal bey dem gegenwärtigen hohen Ansehen des gesunden Menschenverstandes) geneigter seyn müſste, seine Metaphysik als — seinen gesunden Menschenverstand preis zugeben.

Man wird mir hoffentlich diese kleine Herzenserleichterung vergeben, zu welcher sich im Verfolg dieses Werkes nicht leicht eine schicklichere Gelegenheit finden dürfte. Es ist nicht meine Schuld, wenn sich der Popularphilosoph in dem Spiegel, den ich ihm hier vorgehalten habe, misfällt. Wirklich ist der *Geist* seiner Philosophie kaum einer andern Darstellung fähig. Er hat kein System, das zergliedert; keine Grundsätze, die in irgend einer Ordnung aufgeführt, kein Ganzes, das aus was immer für einem Gesichtpunkte zusammengefasset werden könnte. Das synkretistische übelzusammengestoppelte Aggregat unbestimmter vieldeutiger Sätze, mit dem er unter dem Namen *eklektischer* Weltweisheit prahlt, und das er durch seine ewigen Protestationen gegen Spitzfindigkeit und Grübeley vor aller Prüfung zu verwahren sucht, kann wohl von keinem, dem Philosophie am Herzen liegt, und der Spitzfindigkeit von Gründlichkeit, Grübeln von Denken zu unterscheiden weiſs, ohne Spott, oder Unwillen beleuchtet werden.

Gleichwie nun der dieser Unphilosophie eigenthümliche Zweifel an allem was Nachdenken kostet,

kostet, alle Untersuchung tödtet; der Zweifel des dogmatischen Skepticismus aber seinem Grunde zufolge ewig unauflöslich bleiben muss: so macht hingegen der kritische Zweifel, der durch eine philosophische Vergleichung der vier bisherigen Hauptsysteme entsteht, eine Untersuchung von ganz neuer Art unvermeidlich, und führt das dringendste Bedürfniss seiner Auflösung mit sich. Während der dogmatische Skeptiker sich nur für eine einzige Parthey erklärt, der unphilosophische aber alle viere zugleich bestreitet und vertheidiget; und folglich *beyde* alles beym Alten bewenden lassen; erhebt sich der Kritische über jede Parthey, nicht um eine derselben oder alle zu bestätigen, oder um drey derselben, oder alle zu widerlegen, sondern um von ihnen allen zu lernen, und durch die genauste Vergleichung ihrer Vorstellungsarten, das Uebereinstimmende sowohl als das Widersprechende in denselben hervorzuziehen. Ob dieses Uebereinstimmende, durch nähere Bestimmung zu einer Evidenz gebracht werden könne, bey deren Lichte die scharfsichtigern von jeder Parthey das durch Einseitigkeit entstandene Widersprechende ihrer bisherigen Vorstellungsarten einzusehen, und hinwegzuräumen in Stand gesetzt würden; oder welches eben so viel heisst, ob sich die Streitfragen der Partheyen durch künftig zu entdeckende *allgemeingültige* Principien entscheiden lassen, kann der kritische Skeptiker *vor* jener Untersuchung weder bejahen noch verneinen; sondern er *bezweifelt* es; aber wie gesagt mit einem Zweifel, der so wenig der Untersuchung Hindernisse in den Weg legt, dass diese vielmehr ohne ihn ganz unmöglich seyn würde. Denn wer sucht, was er entweder

weder schon zu besitzen, oder niemals finden zu können glaubt?

§. III.

Das Interesse der Wissenschaften von unseren Pflichten und Rechten in diesem, und dem Grunde unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben, und folglich auch das höchste Interesse der Menschheit, schafft diesen kritischen Zweifel in die bestimmte Frage um: *Wie* sind jene allgemeingültigen Erkenntnissgründe und Grundsätze möglich?

Man hat den Verfasser der *Kritik der Vernunft*, und die Freunde seiner Philosophie, beschuldiget, dass sie die Glaubwürdigkeit der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität einzig auf das Interesse gründeten, welches die Menschheit an diesen Grundwahrheiten nehmen müsste. Ich kann mich hier keineswegs auf eine Erörterung der Frage einlassen, ob und in wieferne diese Beschuldigung die kritischen Philosophen treffen könne. Ich erinnere hier nur, das man das allgemeine und nothwendige Interesse der Menschheit in wieferne dasselbe *Untersuchung* gebiethet, und wovon hier allein die Rede ist, von eben demselben Interesse, in wieferne es irgend einen *Glauben* nothwendig machen soll, wohl unterscheiden müsse.

Ich habe gewiss den besseren Theil meiner philosophirenden Zeitgenossen auf meiner Seite, wenn ich das Interesse der Sittlichkeit (oder welches eben dasselbe ist das Interesse der Menschheit, das nur insoferne nicht misverstanden werden kann,

als

als dasselbe durch Sittlichkeit bestimmt wird) für den Kompass halte, ohne welchen man sich nicht ungestraft auf den Ocean menschlicher Meynungen beym Studium der Philosophie wagen kann; und wenn ich behaupte, dass Principien, die mit jenem Interesse der Menschheit streiten, weder allgemeingültig seyn, noch allgemeingeltend werden können. Noch viel gewisser aber werden mir alle Philosophischen Partheyen (die dogmatischen und unphilosophischen Skeptiker ausgenommen deren Platz aber durch die kritischen sehr ehrenvoll ersetzt wird) beystimmen; wenn ich hier als ausgemacht annehme, dass die Entdeckung allgemeingültiger Principien (die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewährten, dass sie wirklich allgemeingeltend würden) die Wissenschaften unsrer Pflichten und Rechte u. s. w. in den Rang der eigentlichen Wissenschaften, den sie bisher nur den Namen nach besassen, erheben, und denselben einen Einfluss und eine Würde verschaffen müsste, die auch ihre eifrigsten Sachwalter bis jetzt kaum für möglich gehalten haben — und dass folglich diese Entdeckung vielleicht das wichtigste Geschenk seyn dürfte, das der Menschheit von einem Menschen gemacht werden kann.

Man vergesse nicht, dass hier auch nur von *Principien* die Rede ist. Selbst diejenigen, welche den Frieden auf dem Gebiethe der spekulativen Philosophie für eine Chimäre, und den Streit der Philosophen für nothwendig endlos ansehen, gestehen doch wenigstens so viel ein, dass unter den Streitenden selbst Einverständniss über Principen möglich und nothwendig sey*), wenn nicht der ganze Streit

*) Wer unterschreibt nicht das alte Sprichwort: *Contra principia negantem non est disputandum*?

Streit zwecklos und ungereimt seyn, und durch die Fortdauer desselben, anstatt der ewigen Annäherung zur Wahrheit, vielmehr immer zunehmende Entfernung von derselben bewirkt werden soll. Jeder Streit, der nur durch den Mangel des Einverständnisses über Principien unterhalten wird, fällt mit diesem Mangel nach und nach von selbst weg, und er führt den Frieden von dem Zeitpunkte an herbey, wo er die glückliche Wendung gewonnen hat, durch welche die Streitenden auf den Punkt des Misverständnisses aufmerksam gemacht und zum Einverständnifs über Principien gelenkt werden. Man besorge übrigens nicht, dafs das Ende der Streitigkeiten unter den vier Hauptpartheyen, oder vielmehr das Ende dieser Partheyen selbst, den Gang der Entwicklung des menschlichen Geistes, der durch diese Streitigkeiten bisher befördert wurde, hemmen dürfte. Diese Streitigkeiten waren nur so lange unentbehrlich und unvermeidlich, als sich der menschliche Geist noch nicht bis zum Erkenntnisse allgemeingültiger Principien emporgeschwungen hat. So bald er aber über diese mit sich selbst einig ist, hat er sich durch diesen Besitz selbst seines künftigen Fortschreitens versichert. Er hat dann die Bestimmung seines Ganges in seiner eigenen Gewalt ohne die Beförderung desselben, wie sonst, von zufälligen Entdeckungen, und ungewissen Versuchen allein erwarten zu dürfen. Am Leitfaden seiner Principien durchwandert er dann das gränzen- aber nicht bodenlose Feld der Erfahrung, welches ihm eine seinen Kräften angemessene Beschäftigung für eine ganze Ewigkeit anzubiethen hat, von der er sich um so grösseren Erfolg versprechen kann, je weniger er durch unsicheres Herumtappen, und vergebliches Streiten auf dem Felde

der

der blossen Spekulation Zeit und Kräfte versplittern wird.

Ob, und *was* die Moral und das Naturrecht durch allgemeingültige erste Grundsäte, Religion und Moralität durch allgemeingültige Erkenntnissgründe gewinnen würden, kann hier wohl keine Frage seyn; zumal keine Frage für diejenigen, welche mit mir überzeugt sind, dass alle unsere bisherigen sogenanten Systeme der Moral und des Naturrechtes nichts weiter als blosse wissenschaftliche Versuche, systemartig geordnete Aggregate, mehr oder weniger bearbeitete Materialien für künftige Wissenschaften und nichts weniger als eigentliche Systeme, und bereits vorhandene Wissenschaften sind, die auf inneren Zusammenhang, unerschütterliche Festigkeit, und allgemeine Ueberzeugung Ansprüche machen könnten, — und dass endlich die Grundwahrheiten der Religion und der Moral aus Mangel allgemeingültiger Erkenntnissgründe bisher nur blosse Probleme und Streitfragen gewesen sind, bey welchen die Streitenden nicht einmal über den Begriff des Gegenstandes, worüber sie stritten, einig waren.

Ich darf also ohne weitere Erörterungen und Beweise die Behauptung aufstellen, dass das höchstwichtige, nothwendige, und eben darum ewig fortwirkende Interesse, welches die Menschheit an den Wissenschaften der Moral und des Naturrechtes und an den Grundwahrheiten der Religion und der Moralität nimmt, hier alle Gleichgültigkeit, alles dahingestellt seyn lassen, moralisch unmöglich mache, und den Zweifel ob auch allgemeingültige erste Grundsätze jener Wissenschaften, und allgemeingültige Erkenntnissgründe jener Grundwahrhei-

wahrheiten möglich sind, in die bestimmte Frage umschaffe: *Wie sind sie möglich?* Ich sage: so lange die Unmöglichkeit solcher Principien nicht allgemeingültig erwiesen ist, so lange macht es jenes höchste Interesse jedem denkenden Kopfe zur Pflicht, die Möglichkeit derselben zu *untersuchen*, nicht *vor* aller Untersuchung als ausgemacht *anzunehmen.*

Da in der philosophischen Welt über die wirkliche Allgemeingültigkeit bisher gefundener erster Grundsätze und Erkenntnissgründe nichts ausgemacht ist: so läfst sich (wenigstens von jemand der keiner Parthey angehört) die Möglichkeit derselben keineswegs aus der Wirklichkeit schliessen, sondern sie muss an sich selbst untersucht, und erst gezeigt werden. Es frägt sich also nicht: sind solche Grundsätze und Erkenntnissgründe möglich? sondern: *Wie sind sie möglich?*

Und dieses Problem ist der Punkt, bey welchem die beyden schief entgegengesetzten Wege, welche die bisherigen philosophischen Untersuchungen über jene wichtigen Gegenstände genommen haben, sich *endigen* und gleichsam in einander verlieren, der eine, auf welchem man den *wirklichen Besitz* jener Erkenntnissgründe und Grundsätze, und der andere auf welchem man ihre *Unmöglichkeit* erweisen zu können glaubte. Wer sich mit der Auflösung jenes grossen Problems beschäftigen will, muss auf eine Zeitlang aufhören sowohl zur bejahenden, als verneinenden Parthey zu gehören; er muss weder Theist, noch Supernaturalist, weder dogmatischer Skeptiker noch Atheist seyn; er muss mit allen bisherigen Systemen brechen, ohne jedoch die Hoffnung aufzugeben, dass ein Sy-

stem zu Stand kommen könne, welches alles Brauchbare und Wahre, das in den bisherigen enthalten ist, in sich vereinige. Indem er sich auf dem merkwürdigen, bisher von allen Philosophen (die kritischen Skeptiker ausgenommen) verfehlten Punkte befindet, von welchem jeder Schritt rückwärts auf einen der beyden Abwege führt, die sich immer weiter vom Ziele entfernen, und ins unendliche Leere verlieren: so nöthiget ihn das heiligste und wichtigste Interesse, das es für Menschen geben kann, den *vor* ihm liegenden noch nie betretenen Weg vorwärts anzutreten, oder welches eben so viel ist, den Versuch zu machen jenes Problem aufzulösen.

§. IV.

Um dieses Problem auflösen zu können, muss man vorher eine allgemeingültige Antwort auf die Frage: Was läßt sich überhaupt erkennen? oder: Welches sind die Gränzen des menschlichen Erkenntnißvermögens? gefunden haben.

Wer überzeugt ist, daß das Problem: *Wie sind allgemeingültige Erkenntnißgründe* u. s. w. durch das höchste Interesse der Menschheit in Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie aufgegeben sey, der muss auch annehmen, daß die Bedingungen (Data) die zur Auflösung desselben gehören, gegeben seyen, und gefunden werden können. Auch sogar derjenige, dem es an jener Ueberzeugung fehlt, muss, wenn anders sein Skepticismus kritisch ist, wenigstens die Nichtunmöglichkeit dieser Bedingungen zugeben.

Diese

Diese Bedingungen nun können keineswegs ausserhalb der Gränzen der Erkennbarkeit, im Gebiethe des blinden Glaubens, auf dem Felde der *Hyperphysik* gelegen seyn. Denn gesetzt auch die kritische Untersuchung fiele ganz zum Vortheil des Supernaturalismus aus: so müssten doch wenigstens die Data, aus welchen sich die Unentbehrlichkeit der Offenbarung ergäbe, im Umfange des Begreiflichen enthalten seyn.

Eben so wenig dürfen jene Bedingungen selbst in dem Gebieth des Erkennbaren, in wieferne dasselbe von der spekulativen Philosophie bisher bearbeitet worden ist, oder in der *Metaphysik*, aufgesucht werden. Der kritische Skeptiker hat sich von allem bejahenden, und verneinenden Dogmatismus losgesagt, dieser mag nun Theismus oder Supernaturalismus, Atheismus oder dogmatischer Skepticismus heissen. Ihm ist auf dem gesammten Gebiethe der Metaphysik kein Raum denkbar, der nicht von einer jener vier Hauptpartheyen eingenommen wäre. Er ist der einander widersprechenden und gleichwohl auf einem und ebendemselben Grund und Boden gefundenen angeblichen Wahrheiten überdrüssig geworden, und hat auf immer das Feld verlassen auf welchem keine anderen als *solche* Wahrheiten gefunden werden. Sein gerechtes Mistrauen in die Metaphysik, welche die Spaltung der Selbstdenker in Partheyen unterhält, oder wenigstens nicht zu hindern, nicht zu beendigen vermag, hat ihn auf jenes wichtige Problem gebracht; wie könnte, wie dürfte er dasselbe durch Metaphysik aufzulösen hoffen?

Da also die Data zur Auflösung unsers Problems weder ausserhalb des gesammten Gebiethes

der Erkennbarkeit, noch innerhalb desselben, in wieferne es bisher bearbeitet worden, aufgesucht werden dürfen: müssen wir sie in bisher noch unbearbeiteten, und in so ferne noch unbekannten, Gegenden dieses Gebiethes aufsuchen. *)

Wenn man sich nun bey diesem Aufsuchen nicht ausserhalb des Gebiethes der Erkennbarkeit in den leeren Spielraum der Phantasie verirren will: so müssen vorher die Gränzen dieses Gebiethes genau und bestimmt angegeben werden, oder, welches eben so viel heisst, man muss eine allgemeingültige Antwort auf die Frage ausfindig machen: Was ist überhaupt erkennbar? oder: Was ist unter *Erkenntnissvermögen* zu verstehen, und wie weit erstreckt sich dieses Vermögen?

Vielleicht dass schon durch die Antwort auf dieses neue Problem auch das vorige aufgelöset wird. So viel aber ist gewiss, dass dieses ohne jenes unmöglich aufgelöset werden kann.

Ich gestehe gerne, dass die Aufgabe: *die Gränzen des menschlichen Erkenntnissvermögens allgemeingültig zu bestimmen*, für die meisten meiner Leser ziemlich abschreckend klingen müsse. Desto angenehmer, hoffe ich, sollen sie von der Leichtigkeit, überrascht werden, welche sie bey der Auflösung selbst antreffen werden, die schon halb gefunden ist, wenn man nur den Sinn der Aufgabe richtig gefasst hat, und mit sich selbst darüber einig ist, was man unter Erkenntnissvermögen zu verstehen habe.

Den

*) Also weder *Hyperphysik* noch *Metaphysik*, sondern *Kritik*.

Den scheinbarsten Einwurf, der gegen die Möglichkeit einer völlig befriedigenden Auflösung dieser Aufgabe gemacht werden könnte, habe ich bey einer anderen Gelegenheit *) erörtert; und da diese Erörterung hieher gehört, und ich keine bessere zu geben weiss, so mag sie hier mit einigen Veränderungen noch einmal vorkommen.

Alle wesentlicheren Schicksale, die unsre spekulative Philosophie bisher erfahren hat, mussten vorhergegangen seyn, ehe man daran denken konnte, jenes Problem in seinem eigentlichen Sinne auch nur aufzuwerfen geschweige denn aufzulösen. Alle diejenigen Philosophen, welche die Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, so wie die ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechts bereits gefunden zu haben glaubten, konten sich wohl nie einfallen lassen, sich selbst zu fragen, ob es der Vernunft möglich wäre, allgemeingültige Erkenntnissgründe, und erste Grundsätze aufzustellen? — da sie ihre Vernunft im wirklichen Besitze solcher Erkenntnissgründe und Grundsätze glaubten. Und wäre ihnen diese Frage von andern vorgelegt worden, so würden sie statt aller Antwort ihre angeblichen Besitzungen aufgewiesen haben. Auf eben dieselbe Weise würden die Atheisten und Supernaturalisten verfahren seyn, welche ebenfalls jener Frage durch entscheidende Antworten, wiewohl von ganz anderer Art, *zuvorgekommen* sind. Gleichwohl bestand die philosophische Welt bisher grösstentheils aus *Dogmatikern*, so dass man vielleicht

 auf

*) Im ersten Briefe über die kantische Philosophie. Teutschen Merkur August 1786.

auf einen Skeptiker hundert Dogmatiker zählen dürfte. Allein dieser so breite, und so stark betretene Weg des Dogmatismus war vor der Vorlegung und Auflösung unsers Problems nicht nur unvermeidlich, sondern sogar als eine entfernte Vorbereitung desselben unentbehrlich. Ohne den durch die süsse Einbildung gefundener Wahrheit unterstützten und belebten Eifer der Dogmatiker, würden jene zahlreichen und zum Theil bewunderns-würdigen Vorübungen des menschlichen Geistes nicht zu Stand gekommen seyn, denen die Vernunft den Grad von Entwicklung verdankt, der bey grösseren Unternehmungen vorausgesetzt wird. Während dieser langwierigen Periode bestand das Verdienst des Skepticismus grösstentheils darin, daß er die Dogmatiker, theils ihre Beweise zu schärfen zwang, theils aber gewissermassen in Schranken erhielt. Nie aber vermochte ers ihnen ihre angeblichen Erkenntnisse zu entreissen. Er hatte ihnen nichts besseres dafür zu geben; und würde auf die Frage: *was ist erkennbar?* geantwortet haben: *Nichts!* oder aufs höchste: *Ich weiſs es nicht!*

So metaphysisch die Frage klingt: Was vermag die Vernunft? so laut ertönt sie gegenwärtig durch die Stimme unsres sonst so wenig zum metaphysicieren aufgelegten Zeitalters. Wir haben fast keine theologischen Kämpfe mehr, als solche, welche ausdrücklich für und gegen das Vermögen und Recht der Vernunft in Religionssachen zu erst zu sprechen geführt werden. Durch Vernunft allein ist wahre Erkenntniſs Gottes wirklich — durch Vernunft ist sie unmöglich, heissen die Losungen der streitenden Naturalisten und Supernaturalisten, und die wirklichen oder angeblichen Beweise für

diese

diese beyden Behauptungen sind die Waffen, womit sie gegeneinander zu Feld ziehen. Man bestrebt sich also ohne sich ausdrücklich diese Frage vorgelegt zu haben, auszumachen, *was die Vernunft vermöge.* Man appellirt gewisser massen von seinem angefochtenen Systeme an das Vermögen oder Unvermögen der Vernunft, aus welchem man unstreitige Prämissen für seine streitigen Behauptungen zu erhalten hofft. Der Mangel an solchen Prämissen ist also die Schwierigkeit, worauf die Partheyen selbst stossen, die in soferne dem eigentlichen Punkte des Missverständnisses weit näher sind als sie selbst wissen. Ein dunkles aber lebhaftes Gefühl dieser Schwierigkeit äussert sich merklich genug an der in unsren Zeiten so sichtbar gewordenen Verzweiflung, seine Meynung durch Vernunftbeweise durchsetzen, und seine Zweifel durch Vernunftgründe auflösen zu können. Diese Verzweiflung hat so manchen neuerlich veranlasst seine wankende Metaphysik durch Mystik und Kabbalistik zu unterstützen; so manchen verleitet den Einladungen geheimer Gesellschaften Gehör zu geben, die ihm durch Offenbarungen und Traditionen die Fragen zu beantworten versprachen, welche ihm durch Vernunft unbeantwortlich schienen; so manchen genöthiget von der Vernunft an gesunden Menschenverstand, Wahrheitsgefühl, Intuitionssinn, und wie die Winkeltribunale alle heissen mögen, zu appelliren.

Noch nie hat man der Vernunft so augenscheinlich zu viel und zu wenig zugemuthet, als gegenwärtig. Die Abgötterey, welche mit ihr getrieben, und die Verachtung die ihr bezeugt wird, gehen bis zum Lächerlichen; ohne dass man sich

auf der anderen Seite verbergen könnte, dass sowohl die übertriebenen Lobsprüche, als die Verläumdungen der Vernunft zu keiner Zeit so geschickt widerlegt worden sind. Die Freunde sowohl als die Feinde der Vernunft, Naturalisten, die durchaus kein *Glauben*, Supernaturalisten, die durchaus kein *Wissen* in der Religion dulden wollen, beschuldigen sich wechselseitig des *Verkennens der Vernunft*. Da nun jeder Theil seine Bekanntschaft mit der Vernunft vor seinem Gegentheile rechtfertigen muss, so sieht sich jeder genöthiget, zu den Gründen, die bisher ihn und seine Parthey befriediget hatten, Beweise aufzufinden, die auch seinen Gegnern einzuleuchten vermögen. Jeder muss also über seine bisher für die ersten gehaltenen Grundsätze hinaus gehen, Merkmale der Vernunft aufsuchen, die er bisher noch nicht gefunden hat, und seine Kenntniss des Vermögens und der Befugnisse der Vernunft allgemein — d. h. für sich und seine Gegner — gültig zu begründen streben. Keine der streitenden Partheyen kann also mit ihrer eigenen bisherigen Kenntniss der Vernunft zufrieden seyn, so wenig als sie es mit der ihres Gegners ist; keine kann es beym Alten bewenden lassen und das Bedürfniss einer neuen Untersuchung des Erkenntnissvermögens müsste also (auch wenn keine Kritik der Vernunft erschienen wäre) von den denkenden Köpfen auf beyden Seiten endlich eben so allgemein eingesehen werden, als man schon itzt auf Beyden Seiten überzeugt ist, dass die Vernunft (von den Gegnern) verkannt wird.

Das Problem: Was vermag das Erkenntnissvermögen? kündiget sich also durch eine Menge unzweydeutiger Symptome dem unpartheyischen Zuschauer

schauer nicht weniger auffallend an, als es sich dem kritischen Skeptiker durch die Vergleichung der philosophischen Systeme aufdringt. Es würde schon kein kleines Verdienst unsres Jahrhunderts seyn, das alte unselige Misverständniss der sich selbst verkennenden Vernunft, welches, so unvermeidlich dasselbe auch dem menschlichen Geiste auf dem langen und beschwerlichen Wege den er bis zur Erkenntniss seines theoretischen Vermögens zurücklegen musste, gewesen ist, gleichwohl unter die grössten Uebel gehört, womit die Menschheit heimgesucht werden konnte; jenes Misverständniss der Vernunft, welches Jahrtausende unter allerley Gestalten in der Welt Unheil gestiftet hat, die kultivierten Nationen den blutigen und unblutigen Fehden der Orthodoxie und Heterodoxie preis gab, Unglauben und Aberglauben nothwendig machte, die Kräfte so vieler vorzüglichen Köpfe mit unnützen Spitzfindigkeiten und Zänkereyen verschwendete, und in allen diesen seinen traurigen Folgen immer fortdauren zu müssen schien; dieses Misverständniss aus der Dunkelheit verworrener Begriffe hervorgezogen, auf seine einfachsten Punkte gebracht, und dadurch ein Problem herbeygeführt zu haben, dessen Auflösung nichts geringeres als allgemeingültige Erste Grundsätze unsrer Pflichten und Rechte in diesem, und einen allgemeingültigen Grund unsrer Erwartung für das zukünftige Leben hoffen läst, das Ende aller philosophischen und theologischen Ketzereyen, und wenigstens im Gebiethe der spekulativen Philosophie einen ewigen Frieden verspricht, von dem noch kein gutherziger Kosmopolit geträumt hat. Aber wie? wenn auch die Auflösung dieses Problemes unsrem sich zu Ende neigenden Jahrhunderte vor-

 behalten

behalten wäre? wenn noch vor dem völligen Ausgang desselben in Teutschland der grössere Theil guter sich mit Philosophie beschäftigender Köpfe, über allgemeingültige Principien einig würde? und wenn diese, die von nun an aufhörten, sich, ohne es zu wissen und zu wollen, entgegenzuarbeiten, mit (ohne alle Verabredung) vereinigten Kräften anfiengen, das Allgemeingültige Allgemeingeltend zu machen? — Eine glänzendere Krone könnte wohl kaum den Verdiensten unsres Iahrhundertes aufgesetzt werden; und Teutschland könnte das Geschäft seines erhabenen Berufes als *die künftige Schule Europens* *) mit keinem *Gründlicheren* Eingang eröfnen.

I.

Was ist unter Vernunft zu verstehen.

Die Frage: Welche sind die Gränzen des menschlichen Erkenntnissvermögens? kann unmöglich allgemeingültig beantwortet werden, bevor man nicht über *das, was man unter Erkenntnissvermögen zu verstehen habe, einig geworden ist.*

„O darüber ist man doch wohl längst einig", wendet hier der Popularphilosoph ein, „Ieder denkende Kopf, Philosoph oder nicht - Philosoph, versteht mich, wenn ich ihm das Erkenntnissvermögen

*) Die Konstitution unsres teutschen Vaterlandes, zu welcher hier vorzüglich unter andern der Mangel einer Hauptstadt gehören dürfte; der gemässigte Nationalcharakter, das eifrige Studium der Geistesfrüchte aller übrigen Nationen u. d. U. mehr, können wohl, ohne dass man sich von patriotischer Eitelkeit blenden läst, für Merkmale dieses Berufes angesehen werden.

mögen auch nur nenne. Der berühmte Schriftsteller, der die Kritik der Vernunft in ihren beyden Hauptmomenten durch eine besondere Schrift *über Raum und Kaussalität* widerlegt hat, Herr *Feder*, sagt daher ganz richtig in seinem beliebten und allgemeinverständlichen Lehrbuche der *Logik und Metaphysik*, in dem Abschnitte, der vom Erkenntnissvermögen handelt: „Was diess heisse, *sich eine* „*Sache vorstellen*, eine *Sache erkennen*, etwas „*denken*; was *Vorstellungen*, *Gedanken*, *Begriffe*, „*Ideen* heissen, **muss ein jeder von sich** „**selbst wissen**. Man kann hier weiter nichts „erklären, als dass man, wenn etwa ein Wort je- „manden nicht verständlich genug seyn sollte, ein „anderes ihm verständliches wählet, um durch die „bekannten Namen an *Sachen* zu erinnern, die „man aus eigenen *Empfindungen* kennen „muss. Wohl aber kann man durch gesuchte „künstliche Definitionen, die Begriffe verwirren, „und zu Streitigkeiten Anlass geben, deren man „hätte überhoben seyn können." — Was haben auch die gesuchten *künstlichen Definitionen*, welche die *Kritik der Vernunft* von allen diesen durch *Empfindung* genugsam bekannten *Sachen* geliefert hat, für einen Erfolg gehabt? — — Sie wurden, wie die *Kantianer* selbst eingestehen, ja so gar behaupten, von den berühmtesten Philosophen unsrer Nation, die sich bisher über die kantische Philosophie erklärt haben, von einem *Plattner* [1]), *Eber-*

1) In den wenigen Rücksichten, welche in den *philosophischen Aphorismen* Erst. Theil. Neue Ausgabe 1784 auf das kantische Werk genommen sind.

Eberhard [2]), *Tiedeman* [3]), *Reimarus* [4]), *Feder* [5]), *Meiners* [6]), *Selle* [7]), *) u. a. m. misverstanden; ja: Sie

2) In dessen *philosophischem Magazin.*

3) In den *hessischen Beyträgen.*

4) *Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniss, und der natürlichen Religion.*

5) *Ueber Raum und Kaussalität zur Prüfung der kantischen Philosophie.*

6) *Grundriss der Seelenlehre* in der Vorrede.

7) *Grundsätze der reinen Philosophie.*

*) Ich glaube berechtiget zu seyn, mir, so wie allen nicht beym Buchstaben der Kritik der Vernunft stehen bleibenden Freunden der kritischen Philosophie, den sektirisch klingenden Namen eines Kantianers zu verbitten. Gleichwohl bin ich genöthiget die hier angeführte Behauptung der sogenannten *Kantianer* zu unterschreiben. Auch glaube ich meiner aufrichtigen Hochachtung gegen die genannten verdienstvollen Schriftsteller keineswegs zu nahe zu treten, wenn ich hier laut und öffentlich gestehe: dass ich alle von denselben gegen die kantische Philosophie vorgebrachten Bedenklichkeiten, Zweifel und Einwürfe, für Folgen des unrichtig aufgefassten Sinnes der Kritik der Vernunft erkenne. Ich kann hier freylich nicht beweisen. Aber diejenigen Leser, die durch meine in der Vorrede versuchte Erklärung dieses sonderbaren Phänomens nicht befriediget sind, haben ja freye Wahl: ob sie dafür halten wollen, dass die Gegner der kantischen Philosophie, zu denen ich hier noch die Herrn *Weishaupt*, *Flatt*, *Maass*, *Tittel*, *Stattler* (in seinen drey Bände starken *Antikant*) u. a. m. zähle, — oder dass *ich*, der von *allem*, was diese Männer in der Kritik der Vernunft anstössiges fanden, gerade das Gegentheil gefunden hat

Sie haben in ihren Erläuterungen und Folgen, wie der berühmte Philosoph *Meiners*, erzählt hoffnungsvollen Jünglingen die Ruhe ihres Gemüths und wahrscheinlich noch mehr; einem derselben aber gar seinen *Verstand* geraubt, haben Herrn *Meiners*, und wie dieser vermuthet, mehreren seines Gleichen *peinliche Empfindungen* verursachet u. s. w."

So gerne ich hier unsren Populärphilosophen ganz ausreden lassen wollte, so muss ich ihm gleichwohl um der übrigen Leser willen, die nicht Popularphilosophen sind, ersuchen, mich erst meine Behauptung vortragen und beweisen zu lassen, bevor er seine Einwürfe dagegen vorbringt.

Ich bin im Begriffe zu zeigen, dass man sich über das *Erkenntnissvermögen lange nicht genug verstanden habe*, und dass der Mangel allgemeingültiger Principien der Philosophie, und alle Uebel welche von demselben unzertrennlich sind, und zum Theile selbst das Misverstehen der kantischen Untersuchung des Erkenntnissvermögens, sich unter andern daraus erklären lasse, dass unsre Philosophen von Profession so gerne voraussetzten; ihre Leser *müssten von sich selbst wissen, was das hiesse, sich eine Sache vorstellen, eine Sache erkennen.*

Die *Vernunft* wird meines Wissens von allen bisherigen Philosophen zum *Erkenntnissvermögen* gezählt. Ob auch die *Sinnlichkeit* dazu gehöre, ist unter ihnen bey weiten nicht ausgemacht. Von vielen

hat — den Philosophen von Königsberg *nicht verstanden haben.*

len wird sie von aller Funktion beym eigentlichen Erkennen ausgeschlossen, von vielen auf das sogenannte untere Erkenntnissvermögen eingeschränkt u. s. w., wovon in der Folge ein mehreres. Zuerst also von der Vernunft.

Man ist in der philosophischen Welt keineswegs darüber einig, was man unter Vernunft zu verstehen habe. Diess liesse sich schon aus dem Streit über das *Vermögen* der Vernunft in den Angelegenheiten der Religion schliessen, der sich ohne Mühe auf die Verschiedenheit der Begriffe, welche die streitenden Partheyen von der Vernunft haben, zurückführen lässt. Das Schlimmste dabey ist, dass man sich gerade dort am wenigsten versteht, wo man sich am meisten zu verstehen glaubt; und dass man, indem man sich über gewisse Merkmale des Begriffes wirklich versteht, um so mehr entfernt ist, ein Misverständniss überhaupt zu vermuthen. So denken z. B. alle, welche *Freyheit des Willens* nennen hören, etwas gemeinschaftliches bey diesem Worte, ungeachtet der *eine* die blosse Unabhängigkeit des Willens von äusserm Zwange, ein andrer die Unabhängigkeit von der Nöthigung durch sinnliche Triebe, und ein dritter die Unabhängigkeit von den Gesetzen der Vernunft darunter versteht. Diess ist um so mehr bey dem Wort *Vernunft* der Fall, da dieses selbst durch den *Sprachgebrauch* mehr als *eine* Bedeutung erhalten hat.

Ich unterscheide hier *drey* dieser Bedeutungen: die *Weitere;* wenn durch das Wort *Vernunft* das dem Menschen eigene und ihn von den Thieren unterscheidende Erkenntniss- und Vorstellungsvermögen überhaupt angedeutet, und folglich auch die

die zusammengesetztere, oder künstlichere, dem Menschen eigenthümliche Organisation, oder Beschaffenheit der sinnlichen Werkzeuge mit in den Begrif aufgenommen wird, — die *Engere;* wenn man damit dasjenige Erkenntnissvermögen, das insgemein das *obere* heisst, bezeichnet, um dasselbe von der Sinnlichkeit, dem sogenannten untern Erkenntnissvermogen zu unterscheiden, und wo folglich in den Begrif der Vernunft auch der *Verstand* oder das Vermögen zu *urtheilen* enthalten ist; — und endlich die *Engste;* welche allein einen Theil des obern Erkenntnissvermögens, nämlich das *Vermögen* zu *schliessen* begreift, und dasselbe vom *Verstande* unterscheidet.

Ich bleibe bey der letzten unter diesen drey Bedeutungen stehen, welche unter allen die bestimmteste ist, über welche, so viel ich weiss, das vollkommenste Einverständniss herrscht, und die das eigentliche Wesen der Vernunft im Gegensatze nicht nur mit der Sinnlichkeit, sondern auch mit dem Verstande angeben soll, und in dem Vermögen zu schliessen wirklich anzugeben geglaubt wird.

Was ist denn nun aber dieses *Vermögen zu schliessen?* Die *Logik* giebt uns die kurze und bündige Antwort: Das Vermögen des Gemüthes, die Uebereinstimmung oder nicht Uebereinstimmung zweyer Vorstellungen durch Vergleichung derselben mit einer dritten einzusehen. In der Syllogistik mag man sich allerdings mit dieser Antwort begnügen können, die weiter nichts als eine logische Funktion unsres Vorstellungsvermögens angiebt, ohne zu bestimmen in welchen Fällen, bey welcher Art von Vorstellungen, diese logische Funktion

Funktion, dieses Vermögen zu schliessen gebraucht werden könne. Aber was kann mir diese Antwort helfen, wenn nicht von blossen Vorstellungen überhaupt die Rede ist? Ist die Uebereinstimmung unter Vorstellungen, welche durch diese logische Funktion herausgebracht wird, darum auch schon Uebereinstimmung unter den *Gegenständen* dieser Vorstellungen? Kann nicht ein Vernunftschluss seiner *Form* nach (in Rücksicht der logischen Funktion) vollkommen richtig seyn, ohne dass er darum seinem Inhalt nach wahr, und einer Anwendung auf wirkliche Gegenstände fähig wäre? Z. B. „Der Reiche kann viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben: nun ist der König von *Eldorado* reich, also kann er viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben." Dieser Vernunftschluss ist seiner Form nach vollkommen richtig. Der Schlussatz ergiebt sich aus den Vordersätzen, die beyde an sich wahr sind, mit aller möglichen Evidenz, und es fehlt dem ganzen Vernunftschlusse nichts als die *Wirklichkeit* des Subjektes, von dem die Rede ist.

Die Vernunft in wieferne sie nichts weiter als das Vermögen zu schliessen ist, vermag nichts als formelle Wahrheit, Formen der Vernunftschlüsse, den Bau der Syllogismen aufzustellen, welches alles bey aller Regelmässigkeit mit materieller Unwahrheit bestehen kann. Die materielle Wahrheit, die Beziehung der im Vernunftschlusse verknüpften Vorstellungen auf einen Gegenstand in der Wircklichkeit, auf etwas das nicht blosse Vorstellung ist, hängt keineswegs von der Form des Vernunftschlusses ab, und kann folglich durch das blosse Vermögen zu schliessen nicht erhalten werden. Durch dieses Vermögen müsste es ewig unent-

entschieden bleiben, ob es ein Königreich *Eldorado* gebe oder nicht. Man mag noch so viele Vernunftschlüsse auf einander häuffen, so wird man gleichwohl der Antwort auf diese Frage um keinen Schritt näher kommen: so lange man es bey der Richtigkeit der Form allein bewenden, und die Richtigkeit der Materie, des Stoffes, der verknüpften Vorstellungen, den ausser jener Form gelegenen Grund der objektiven Gültigkeit derselben unausgemacht läſst.

Woher nimmt nun die Vernunft den Stoff, den sie zur materiellen Wahrheit *ihrer*, der Form nach richtigen, Funktionen nöthig hat, und den sie nicht erschaffen kann? — Wenn von sinnlichen Gegenständen die Rede ist, so ist die Antwort leicht und verständlich genug: Aus der Sinnenwelt! So liefert z. B. die gemeine sowohl als die gelehrte Erfahrung *Data* genug, aus welchen sich das Nichtseyn des Landes Eldorodo ergiebt. In diesem Falle, und in allen ähnlichen, wo den Vorstellungen sogenannte sinnliche Gegenstände entsprechen, gründet die Vernunft die materielle Wahrheit ihrer richtigen und leeren Schluſsformen auf einen Stoff, der ihr von ihrer Gefährtin, der *Sinnlichkeit*, geliefert und vorgehalten wird. Nicht so leicht ist die Antwort auf die Frage: wie kommt die Vernunft zu den Stoff, den sie zur materiellen Wahrheit derjenigen Schlüsse nöthig hat, deren Inhalt Vorstellungen betrifft, die sich auf *übersinnliche* Gegenstände beziehen? In der gesammten Sinnenwelt kömmt z. B. kein Gegenstand vor, und kann keiner vorkommen, auf den die Vorstellung der Ersten Ursache, oder des Unendlichen Dinges paſste. In allen Erfahrungen, die uns von unsrem *Gemü-*

the möglich sind, können immer nur Vorstellungen kann nie das *Vorstellende* selbst vorkommen, immer nur Wirkungen des vorstellenden Subjektes, nie das Subjekt selbst, das wir nur als ein unbekanntes Etwas zu denken, keineswegs aber als eine bestimmte Substanz selbst durch den innern Sinn anzuschaun vermögen. Wenn nun die Vernunft über die Natur solcher Subjekte, bey welchen sie von dem Zeugnisse der Sinnen verlassen wird, etwas bestimmtes herausbringen will, wie gelangt sie denn zu dem übersinnlichen Stoff, wovon die materielle Wahrheit ihrer Schlüsse abhängt?

„Durch *göttliche Offenbarung*" antwortet der *Supernaturalist*, „welche das natürliche, oder durch Erbsünde entstandene Unvermögen der Vernunft ersetzt." Diese Antwort kann freylich Leute befriedigen, die starkgläubig genug sind, um die Ueberzeugung, daſs die durch ein Wunder in dem menschlichen Gemüthe hervorgebrachte Vorstellung der Gottheit mehr als eine leere Vorstellung (keine Einbildung) sey, durch ein zweytes Wunder bewirken zu lassen; und sich auf diese Weise über die Bedenklichkeit hinwegzusetzen, daſs eine Vorstellung von der Gottheit *vor* aller Offenbarung im Gemüth vorhanden seyn müſste, wenn der Mensch eine noch so ausserordentliche Erscheinung (Wunder) für untrüglich, übernatürlich, *göttlich* erkennen, das heiſst, mit dem richtigen Begriffe von der Gottheit zusammenstimmend finden sollte; mit einem Worte, daſs jede historische Offenbarung die Vernunftidee der Gottheit voraussetzen müsse, nie geben könne. — Aber drey Partheyen der philosophischen Welt, die gegen allen Supernaturalismus protestiren, ja auch

auch so gar viele Supernaturalisten selbst finden diese Antwort ganz unbefriedigend, und sind unter sich darüber einig, daſs die Wahrheit der übersinnliche Gegenstände betreffenden Schlüsse, wenn sie ja einer philosophischen Erklärung fähig wäre, sich **natürlich** erklären lassen müsse.

Es müſste sich also aus dem eigenthümlichen Wesen, den Merkmalen der Natur der Vernunft erklären lassen, wie sie zum Stoffe ihrer übersinnlichen Vorstellungen gelange, und dieſs um so mehr, da diese Vorstellungen vorzugsweise und ausschliessend der Vernunft angehören. Indem dieses aber aus ihrer logischen Natur, d. h. in wieferne sie nichts weiter als das Vermögen zu schliessen bedeutet, schlechterdings unerklärbar ist; so müſste sie ausser diesem noch ein besonderes Vermögen haben, den Stoff übersinnlicher Vorstellung zur materiellen Wahrheit ihrer Schlüsse herbeyzuschaffen, welches mit dem Vermögen zu schliessen zusammengenommen ihre Natur ausmachen würde.

Da das Vermögen zu schliessen eigentlich ein bloſs *logisches* Vermögen ist, so wollen wir jenes andere Vermogen durch den Namen des ***metaphysischen*** unterscheiden.

Die Definition der Vernunft, welche die engste Bedeutung des Wortes, und mit derselben das Wesen der Vernunft zu enthalten geglaubt wird, ist also ganz unzulänglich, und so unvollständig, daſs sie nur die *eine Hälfte* des Begriffes enthält, der das Wesen der Vernunft zum Gegenstand haben soll.

Man hat bis auf *Kanten* in der philosophischen Welt noch nie (in dem so eben angegebenen Sinne)

die Frage aufgeworfen: besitzt die Vernunft ein metaphysisches Vermögen? und gleichwohl ist es nichts weniger als ausgemacht gewesen: ob die Vernunft ein solches Vermögen besitze oder nicht. Durch die Hauptsätze der vier Hauptpartheyen wird dasselbe ohne Untersuchung der Vernunft theils zutheils abgesprochen. Die Theisten glaubten durch ihre Vernunftschlüsse das Daseyn und die Beschaffenheit übersinnlicher Gegenstände, die Theisten hingegen das Nichtseyn und die Unmöglichkeit derselben erwiesen zu haben. Diese beyden Partheyen haben sich bisher die Untersuchung der Frage: ob die Vernunft wohl über das Daseyn oder Nichtseyn übersinnlicher Gegenstände zu entscheiden vermöge? dadurch unmöglich gemacht, dass sie die Antwort auf dieselbe durch den Gebrauch, den sie von einem angenommenen metaphysischen Vermögen gemacht haben, als entschieden voraussetzten. Wozu die Frage: ob die Vernunft das Daseyn oder Nichtseyn des Uebersinnlichen zu erkennen *vermöge*? für Leute in deren Augen die Vernunft dieses Daseyn oder Nichtseyn *wirklich* erkannt hat? Aus den Grundsätzen der dogmatischen Skeptiker sowohl als der Supernaturalisten folgt unwidersprechlich, dass die Vernunft kein metaphysisches Vermögen besitzen könne. Wozu also diese Frage für die *Einen*, bey denen es ausgemacht ist, dass sich die Uebereinstimmung menschlicher Vorstellungen mit ihren Gegenständen (diese mögen sinnlich oder übersinnlich seyn) durch nichts erweisen lasse? Wozu diese Frage für die *andern*, welche derselben durch ihr Glaubensbekenntniss zuvorkommen, und aus dem von ihnen für erwiesen gehaltenen nie bezweifelten Unvermögen der Vernunft, auf die Unentbehr-

entbehrlichkeit eines übernatürlichen Surrogats zu schliessen gewohnt sind?

Anstatt sich vor allen Dingen die Frage vorzulegen, und es vor der Untersuchung derselben ganz unentschieden zu lassen: ob die Vernunft ein metaphysisches Vermögen besitze oder nicht; hat die eine Hälfte der philosophischen Welt diesen Besitz aus Gründen behauptet, und die andere aus Gründen geleugnet, die nur dadurch einiges Gewicht haben konnten, dass bey ihnen dort die Wirklichkeit hier die Nichtigkeit des metaphysischen Vermögens als ausgemacht vorausgesetzt wurde.

In wieferne nun das metaphysische Vernunftvermögen von zwey Hauptpartheyen behauptet, und von zweyen geläugnet wird, in so ferne ist es offenbar, dass es unter den Philosophen nichts weniger als ausgemacht sey, ob es ein solches Vermögen gebe oder nicht, während das logische Vermögen der Vernunft wirklich allgemeingültig, durch die allgemeinste Uebereinstimmung anerkannt, und folglich sogar allgemeingeltend ist.

So lange über das metaphysische Vermögen der Vernunft nichts allgemeingültiges ausgemacht ist; so lange ist man nur über die *Hälfte des Wesens* der Vernunft einig, so lange versteht man sich nur halb, wenn von der Vernunft im strengsten Sinne die Rede ist, und die Partheyen der philosophischen Welt müssen ihren Streit über die Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände fahren lassen, bis sie sich über das metaphysische Vermögen der Vernunft auf einen bisher noch nie betretenen Wege vereiniget haben.

Dieses nun vorausgesetzt ist die Wissenschaft, welche die entscheidende, allgemeingültige, von allen Philosophierenden anzuerkennende Antwort, auf die Frage über dieses problematische Vermögen der Vernunft enthält, wenn es anders eine solche Wissenschaft geben sollte, eine Entdeckung aus dem bisher *unbearbeiteten* und unbekannten Gebiethe der Vernunft.

Man wird mir hier ohne Zweifel einwenden, die Frage: besitzt die Vernunft ein metaphysisches Vermögen? wäre nichts weniger als neu; *Plato* und *Aristoteles* unter den Alten, *Leibnitz* und *Locke* unter den Neuern, mehrere andere zu geschweigen, haben sie nur mit anderen Worten aufgeworfen, und wirklich in ihren vortreflichen Untersuchungen über den Ursprung der menschlichen Vorstellungen beantwortet.

Ich halte dafür, dass die Frage welche *Leibnitz* und *Locke* (und eben dasselbe gilt von ihren griechischen Vorgängern) bey ihren Untersuchungen über den Ursprung der Begriffe vor Augen hatten, weit mehr dem Ausdruck als dem Sinne nach mit der unsrigen zusammentreffe.

Leibnitz und *Loke* waren dogmatische Theisten, und eben darum war das metaphysische Vermögen für sie nichts weniger als problematisch sondern die *ausgemachteste* Sache von der Welt. Ihnen war es nicht darum zu thun, erst bey sich selbst auszumachen ob die Vernunft ein metaphysisches Vermögen besitze oder nicht; sondern vielmehr, *worin* dieses Vermögen, das sie als wirklich voraussetzten *bestehe*? Sie nahmen das Dogma ihrer Parthey gleichsam als die Basis ihres Lehrgebäudes

über

über den Ursprung der Vorstellungen an; indem sie von einer als wirklich angenommenen übersinnlichen Erkenntniss ausgiengen, und dann untersuchten, nicht ob überhaupt übersinnliche Erkenntniss möglich, sondern wie der menschliche Geist zur übersinnlichen Erkenntniss gelangt sey?

Wenn vorausgesetzt wird, was für uns noch blosse Frage ist, dass die Vernunft ein metaphysisches Vermögen habe, und folglich ihren übersinnlichen Vorstellungen reellen, und keinen blos eingebildeten Stoff verschaffen könne: so sind im *Leibnitzischen* und im *Lockischen* Systeme alle mögliche Fälle, wie die Vernunft zu diesem Stoffe gelangen könne, erschöpft.

Sie kann nämlich denselben keineswegs aus nichts hervorbringen: er muss ihr also *gegeben* seyn; und da er ihr weder durch das logische Vermögen zu schliessen (wodurch die blosse Schlussform erhalten wird) noch *unmittelbar* durch sinnlichen Eindruck gegeben seyn kann: so muss sie ihn entweder mit sich auf die Welt bringen, oder erst in diesem Leben erhalten; er muss ihr entweder unmitmittelbar in einer Reihe angebohrner Vorstellungen (und wie sich einige Leibnitzianer ausdrücken, in einem Systeme angebohrner Wahrheiten) oder wenigstens *mittelbar* in dem Stoffe sinnlicher Vorstellungen gegeben seyn. Im ersten Falle besteht ihr metaphysisches Vermögen in einem der Seele eingepflanzten Stoff für ihre das übersinnliche bebetreffende Schlüsse; und im zweyten in der besondern Fähigkeit aus dem sinnlichen Stoffe den übersinnlichen abzuleiten.

Jener angebohrne, der Seele eingepflanzte, Stoff übersinnlicher Vorstellungen, muss auch durch seine Vertheidiger von den übersinnlichen Gegenständen selbst, die er im Gemüthe nur repräsentiren soll, genau unterschieden werden. Denn sonst wäre Gegenstand und Vorstellung ein und ebendasselbe Ding, und daher entweder der Gegenstand eine blosse Vorstellung, ein *Gedankending*, oder die Vorstellung wäre der Gegenstand selbst, unser Begriff von der Seele die Seele, von der Gottheit die Gottheit selbst. Indessen hat der Stoff einer Vorstellung nur dadurch Realität, dass ihm ein Gegenstand, der nicht die Vorstellung selbst ist, entspricht. Woran sollte nun die Realität des Stoffes übersinnlicher Vorstellungen erkannt werden? durch den ihm ausser der Vorstellung entsprechenden Gegenstand? — Unmöglich! denn dieser soll ja der Voraussetzung zufolge selbst nur durch die Vorstellung und deren angebohrnen Stoff erkannt werden. Also durch das wirkliche Gegeben das Vorhandenseyn jenes Stoffes selbst, dem, wenn er wirklich gegeben ist, auch wirklich ein Gegenstand entsprechen muss. Aber woraus soll sich dieses wirkliche Vorhandenseyn erweisen lassen? Daraus etwa, dass er in wirklichen Vorstellungen vorkömmt, das heisst, wirklich vorgestellt wird? Keineswegs. Denn wir haben unzählige wirkliche Vorstellungen, denen kein wirklicher Gegenstand entspricht, und die folglich einen blos eingebildeten, oder erkünstelten Stoff haben.

Man würde hier vergebens einwenden, „solche Vorstellungen wären aber auch nicht *angebohren*, und wenn es einmal ausgemacht wäre, dass irgend eine Vorstellung, oder auch nur ihr Stoff der Vernunft ein-

eingepflanzt, und folglich wirklich *vernünftig* sey, so sey sie schon *hierdurch* von allen täuschenden und unvernünftigen Vorstellungen genug ausgezeichnet." — Freylich! wenn es *ausgemacht* ist? aber eben das ist die Frage. Und welche wären dann die untrüglichen allgemein anerkannten Data, durch welche sich ausmachen liesse, irgend eine Vorstellung oder ihr Stoff wären der Vernunft wirklich eingepflanzt. Doch wohl die Allgemeinheit, und Nothwendigkeit der Vorstellung; das unvermeidliche Anerkennen eines ihr entsprechenden Gegenstandes; die Evidenz der Erkenntnifs? Aber woher denn der Streit zwischen den vier Hauptpartheyen über die unter denselben unentschiedene Frage: ob unsre Vorstellungen von der *Gottheit, Seele, Freyheit*, auch richtige, wirklichen Gegenständen entsprechende, Vorstellungen wären oder nicht — wenn die bejahende Antwort auf diese Frage der menschlichen Vernunft unvermeidlich nothwendig, allgemein einleuchtend wäre?

Selbst mehrere Vertheidiger der angebohrnen Begriffe haben sich genöthiget gefunden zur Erfahrung, oder welches hier eben so viel heisst, zur sinnlichen Erkenntnifs, ihre Zuflucht zu nehmen; um sich zu erklären, wie diese angebohrnen Vorstellungen, welche sie für blosse Anlagen, Grundbestimmungen des Gemüths, blos mögliche Vorstellungen hielten, zur Wirklichkeit eigentlicher Vorstellungen gelangen könnten Sie glauben, die ganze Sache begreiflich gemacht zu haben, wenn sie annehmen, dafs die sogenannten geistigen Ideen bey Gelegenheit, und auf Veranlassung sinnlicher Eindrücke aufgeweckt, belebt, entwickelt werden.*)

*) Eines dieser Worte sagt hier so wenig als das andere, und jedes steht nur eigentlich in dieser Hypothese

Der ungleich grössere Theil der neueren philosophischen Schriftsteller hingegen, hat sich von der *platonischen* oder *leibnitzischen* Lehre von den angebohrnen Begriffen gänzlich losgesagt, und glaubt mit *Locke* den Ursprung der Vorstellungen übersinnlicher Gegenstände aus den durch die Sinnlichkeit gelieferten, aber durch Vernunft modificierten, bearbeiteten Materialien erklären zu können, oder vielmehr zu müssen. Sie glauben dass das Gemüth nur vermittelst der sinnlichen Eindrüke zu was immer für einen Stoff seiner Vorstellungen gelangen könne, und ungeachtet keinem unter ihnen meines Wissens bisher eingefallen ist *Gott*, *Seele*, *Freyheit*, für Gegenstände der Sinnlichkeit auszugeben, so behaupten sie gleichwohl, dasjenige was die Sinnlichkeit nicht unmittelbar durch sich selbst könne, werde ihr durch Vernunft möglich, die ein Vermögen besässe aus dem *sinnlichen* Stoffe den Stoff übersinnlicher Vorstellungen zu ziehen, oder vielmehr selbst dieses Vermögen wäre.

Wenn das Vermögen das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen abzuleiten wirklich in der Vernunft vorhanden wäre, so müsste dasselbe von dem blos logischen Vermögen verschieden, so müsste es das metaphysische Vermögen seyn, das, wenn es mit jener Ableitung seine Richtigkeit hätte, bisher zwar nicht in seiner ursprünglichen in der Einrichtung der Vernunft gegründeten Beschaffenheit, aber doch wenigstens aus seiner Wirkung, nämlich der übersinnlichen Erkenntniss genugsam bekannt wä-

re.

pothese da, um die Lücke eines mangelnden Begriffes auszufüllen, nicht um einen Begriff zu bezeichnen.

re. Allein eben das Unentschiedene, Streitige, Problematische dieser Wirkung ist es, wodurch bisher jenes metaphysische Vermögen selbst unentschieden, streitig, problematisch geblieben ist. Wir haben leider! noch keine Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen aufzuweisen, die auch selbst von den Metaphysikern von Profession, und den vortreflichsten Köpfen unter ihnen allgemein anerkannt wäre. Während die *eine* Hauptparthey der philosophischen Welt diese Ableitung wirklich vorgenommen zu haben vorgiebt (und, wohl gemerkt! über die Art und Weise derselben selbst unter sich uneinig ist) thut die *andere* Hauptparthey gerade das Gegentheil, und leitet das *Nichtseyn* des Uebersinnlichen von dem Sinnlichen ab; die *dritte* erklärt diese beyden Ableitungen für gleich grundlos, und für eine der Natur des menschlichen Geistes unangemessene vergebliche Arbeit. Die *vierte* endlich hält jene Ableitung nicht nur für etwas unmögliches, sondern sogar für einen Eingriff in die göttlichen Rechte, indem es der Gottheit allein zukäme, das Daseyn übersinnlicher Gegenstände zu offenbaren. Wer also da vorgiebt, seine Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen wäre etwas ausgemachtes, der behauptet *das Ding das nicht ist*, der will uns sein kleines Wissen für das Wissen des menschlichen Geistes aufdringen, und verkauft seinen Lesern oder Zuhörern eine Unwahrheit, von der sich jedermann der nicht durch die metaphysische Brille jenes Mannes, sondern mit seinen eigenen Augen sieht, auch nur durch einen Blick auf das was in der philosophischen Welt wirklich vorgeht, überzeugen kann. Wenn das Daseyn der Ursache blos aus dem Daseyn der Wirkung geschlossen werden soll: so ist

jenes

jenes so lange nicht ausgemacht, als dieses nicht ausgemacht ist. Es ist also wirklich nicht ausgemacht, ob es ein metaphysisches Vermögen der Vernunft gebe, weil es nicht ausgemacht ist, ob eine richtige Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen möglich sey.

Wenn die, also erst auszumachende, Frage: *ob es ein metaphysisches Vernunftvermögen gebe?* nicht wieder aus den streitigen Grundsätzen der vier Hauptpartheyen beantwortet, und folglich nicht wieder auf dem alten Kampfplatze der Metaphysik abgehandelt werden soll, so muss sie mit einem ganz andern Sinne, als bisher geschehen ist, aufgestellt werden. Sie muss nicht von der *Wirklichkeit* oder *Unmöglichkeit* der übersinnlichen Erkenntniss ausgehen; sondern beydes ganz dahingestellt seyn lassen, und sich mit dem *blossen Vermögen* der Vernunft beschäftigen. Daher denn auch bey ihrer Beantwortung vor allen Dingen untersucht werden muss, nicht *wie*, sondern *ob* eine Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen möglich sey oder nicht; d. h. ob sie keinen Widerspruch enthalte, ob sie nicht allgemeingültigen Gesetzen des menschlichen Vorstellungsvermögens widerspreche. Denn im Falle ein solcher Widerspruch allgemeingültig erwiesen werden könnte, wäre es eben dadurch entschieden, dass die Vernunft kein metaphysisches Vermögen besitze.

Da die Vernunft bey der Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen, den *Verstand*, oder das Vermögen zu urtheilen, voraussetzen würde, so wird auch der *Verstand* besonders untersucht werden müssen. Der Verstand ist es, welcher zuerst

erst die rohen durch die Sinnlichkeit erhaltenen Materialien bearbeitet, und der Vernunft überliefert. Die von ihm gefällten Urtheile machen *zunächst* den Stoff der Vernunftschlüsse aus. Es muss also gezeigt werden, was der Verstand vermöge, was durch seine Bearbeitung des sinnlichen Stoffes möglich sey? mit einem Worte; es muss das Verhältniss des *Verstandes* zur Sinnlichkeit genau und bestimmt angegeben werden.

Auch der Verstand kann, in wieferne unter diesem Namen das blosse Vermögen zu urtheilen verstanden wird, nichts als ein logisches Vermögen seyn, aus einem gegebenen Stoffe Urtheile zu erzeugen. Der Stoff, den er zu seinen Handlungen nöthig hat, kann nicht von ihm aus nichts erschaffen, er muss ihm *gegeben* seyn. Ist es mit diesem Gegebenseyn des Stoffes nicht richtig, so mag ein Urtheil seiner Form nach noch so richtig seyn: so wird es der Materie nach gleich wohl falsch seyn. Z. B. *Ein goldner Berg ist etwas wirkliches.* Der *König von Eldorado ist reich.* Auch bey dem Verstande hängt die materielle Wahrheit nicht von der blossen Form, sondern von dem ausser der Form gegebenen Stoffe ab. Der Verstand kann nichts bearbeiten was ihm nicht gegeben ist, und er kann es nur in soferne bearbeiten, als es ihm gegeben ist. Um also genau bestimmen zu können, was der Verstand aus den Materialien der Sinnlichkeit herauszubringen vermöge, muss vorher untersucht werden, *was* denn eigentlich dem Verstande durch die Sinnlichkeit geliefert werden könne, und *wie* es durch die Sinnlichkeit geliefert werde; das heisst, es muss das Verhältniss der *Sinnlichkeit* zum Verstande ausgemacht werden.

2. Was

2.

Was ist unter Sinnlichkeit zu verstehen?

Nichts denke ich kann einleuchtender seyn, als dass es vorher ausgemacht seyn müsse, was man unter der Sinnlichkeit verstehe, und was durch das Vermögen, welches diesen Namen führt, überhaupt möglich sey, bevor man darüber einig werden kann, ob durch die *Sinnlichkeit ein Stoff geliefert werden könne,* aus welchem sich durch die Operationen des Verstandes und der Vernunft der Stoff übersinnlicher Vorstellungen ziehen lasse. Was dem Vermögen der Sinnlichkeit widerspricht, kann durch keinen Verstand und keine Vernunft, auch nicht einmal der Gottheit selbst aus der Sinnlichkeit geschöpft werden. Um aber angeben zu können, was der Sinnlichkeit widerspreche oder nicht, muss man das Wesen, die Natur, die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit erschöpft haben.

Ueber die Sinnlichkeit ist in der philosophischen Welt bis itzt noch weit weniger ausgemacht, als über Verstand und Vernunft. Wir wollen hier nur bey zwey Hauptpartheyen stehen bleiben.

Die *Materialisten* lassen keine anderen als *Sinnenwesen* gelten, das heisst, sie halten die *Sinnlichen* Vorstellungen für die einzigen, denen wirkliche Gegenstände entsprächen. Alles Wirkliche ist ihnen *Körper*, oder *Eigenschaft* und *Beschaffenheit* des Körpers; und da der Verstand und die Vernunft vom Daseyn und der Beschaffenheit der Körperwelt (ausser welcher für die Materialisten nichts wirkliches da ist) nur nach dem Zeugnisse

der

der Sinnlichkeit urtheilen und schliessen kann: so ist ihnen dieses Zeugniss die einzige Grundlage aller Erkenntniss des Wirklichen und des Möglichen. Noch mehr! da die *Körperlichkeit,* die nach diesem System das Wesen aller für sich bestehenden Dinge ausmacht, nur durch die Sinnlichkeit erkannt werden kann, so ist ihnen die Sinnlichkeit die Erkenntnissquelle nicht nur von den Beschaffenheiten gewisser Dinge, sondern von dem eigentlichen Wesen aller Dinge selbst, und sogar Verstand und Vernunft sind ihnen nichts als Modifikationen der Sinnlichkeit, wie diese, blosses Empfindungsvermögen, nur mit dem Unterschied, dass Verstand und Vernunft nichts als die *Uebereinstimmung* und den *Widerstreit* zwischen den Materialien der Sinnlichkeit *empfinden* können.

Die *Spiritualisten* hingegen halten gerade das Gegentheil von der Sinnlichkeit. Ich spreche hier nicht von einzelnen spiritualistischen Sekten; nicht von den *Idealisten,* die ausser einer blossen Ideen- oder Geisterwelt nichts wirkliches zulassen, und der Sinnlichkeit alles Vermögen absprechen, einen Stoff zu liefern, dem ein wirklicher Gegenstand ausser der Vorstellung entspräche; nicht von den *Leibnitzianern,* welche in der ganzen Natur keine andern als einfache Substanzen annehmen, die Ausdehnung von einer verworrenen Vorstellung der Aggregate jener unausgedehnten Substanzen ableiten, und die Sinnlichkeit im Grunde für eine blosse Einschränkung des Verstandes halten. Ich nehme hier vielmehr alle Spiritualisten überhaupt zusammen. Sie mögen übrigens in ihren besondern Meynungen noch so sehr von einander abweichen, so sind sie doch hierüber unter sich einig;

dafs das *Wesen* der Dinge nur dem Verstande und der Vernunft erkennbar sey, dafs die Sinnlichkeit nicht einmal das Wesen der Körper selbst anzugeben vermöge, und dafs alles, was sie uns von diesen ihren eigenthümlichen Objekten liefern könne, nichts weiter als zufällige, veränderliche, zur blossen Aussenseite gehörige Beschaffenheiten wären.

Die Spiritualisten sind eben so wenig darüber einverstanden, wohin sie das Vermögen sinnlicher Vorstellungen versetzen, als was sie aus demselben machen sollen. Einige weisen ihm seinen Sitz im Körper an, und halten es für ein blosses Vermögen der Organisation Eindrücke zu empfangen, und der unkörperlichen Seele mitzutheilen. Andere suchen es in der Seele auf, und halten es für ein Vermögen der Seele, die in der Organisation vorhandenen Eindrücke zu empfangen; und wieder andere endlich, in der Seele und im Körper zugleich, und halten es für das Vermögen von äusseren Gegenständen durch das Medium der Organisation afficiert zu werden. Die ersten sehen die Sinnlichkeit für nichts als die blosse Reitzbarkeit der Organisation an, und sprechen Sie der Seele schlechterdings ab, als eine Eigenschaft, die nur Körpern zukäme, und der Natur eines einfachen Wesens widerspräche; die andern erkennen sie zwar für eine Beschaffenheit der Seele, aber nur für eine zufällige und vorübergehende Beschaffenheit, die das blosse Resultat der Verbindung der Seele mit dem Körper wäre, und nur so lange, als diese, dauren könne; die letzten endlich glauben an der Sinnlichkeit eine blosse Einschränkung der Seele durch den Körper entdeckt zu haben, wodurch sie auf das Anschauen so gemeiner und nie-

drig

drige, täuſchende Gegenſtände als die Sinnenweſen wären, beſchränkt würde, während ihre Denkkraft für das *Anſchauen* erhabnerer und würdigerer Gegenſtände beſtimmt wäre.

So verſchieden dachten, und denken die Spiritualiſten über die Natur der Sinnlichkeit. Der einzige Punkt, worüber ſie unter einander einig ſind, beſteht darin, daſs ſie *) die Seele *nur durch den organiſchen Körper* ſinnlicher Vorſtellungen fähig glauben, und folglich (ob zwar auf verſchiedene Art) die Sinnlichkeit von der Organiſation abhängen laſſen. Sie glauben dadurch die Unkörperlichkeit der Seele gerettet zu haben. Allein unglücklicher Weiſe geſtehen ihnen die *Materialiſten* jene Unentbehrlichkeit der Organiſation zu ſinnlichen Vorſtellungen nicht nur ein, ſondern beweiſen ſie mit noch ſtärkeren Gründen, und ſchlieſſen aus denſelben, in dem ſie die ſinnlichen Vorſtellungen für die einzigen halten, denen reelle Gegenſtände entſprächen, daſs ohne Organiſation nicht nur kein Vorſtellungsvermögen überhaupt möglich, ſondern, daſs jedes Vorſtellungsvermögen, nur eine Eigenſchaft einer gewiſſen Organiſation ſey.

Eine natürliche Folge des *ganz verkehrten Ganges*, den man bisher bey der Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens genommen hat! Anſtatt daſs man geſucht hätte vorher darüber einig zu werden, was man unter Erkenntniſsvermögen und

*) Gewiſſe Idealiſten unter ihnen ausgenommen.

und Erkennbarkeit verstünde, und dann erst zu bestimmen in wieferne das Subjekt des Erkenntnissvermögens (die Seele) erkennbar wäre; gieng man von dem als einfache oder zusammengesetzte Substanz angenommenen *Subjekte* aus, um aus den Begriffen, die man sich von demselben gemacht hatte, das Erkenntnissvermögen zu bestimmen; und so nahmen sowohl die Materialisten, als die Spiritualisten, ihre *Dogmen* unter die *Principien* ihrer Untersuchung über die Sinnlichkeit auf. Das Wort Seele hatte für diese Partheyen einen dreyfachen Sinn; in dem sie bald das blosse Erkenntnissvermögen allein, bald aber das Subjekt desselben allein, bald beyde zusammengenommen darunter verstanden; gleichwohl aber alle diese verschiedenen Bedeutungen, so oft es zum Vortheil ihrer Hypothesen erfordert wurde, untereinander verwirrten. So geschah es, dass sie bald dasjenige, was blos vom Erkenntnissvermögen gelten konnte, auf das Subjekt desselben, bald dasjenige, was sie von dem letztern erwiesen zu haben glaubten, auf das erstere übertrugen. Materialist und Spiritualist waren darüber einig, dass dem Gemüthe nur durch Organisation *Sinnlichkeit* zukäme. Da nun der eine das Subjekt des Gemüthes an dem organischen Körper selbst entdeckt zu haben glaubte: so galt ihm dasjenige, was er vom Subjekte des Erkenntnissvermögens angenommen hatte, auch vom Erkenntnissvermögen selbst, und er glaubte die Sinnlichkeit mache eben so gewiss das *eigentliche Wesen* des Erkenntnissvermögens, als die Organisation das Wesen der Seele aus. Der Spiritualist hingegen, der das Subjekt des Erkenntnissvermögens für unkörperlich erklärt hatte, übertrug

trug die Einfachheit des Subjektes auf das Erkenntnissvermögen, und behauptete daher, dieses bestünde eigentlich in dem blossen *Verstande*, dem Vermögen Einheit in das Mannigfaltige der Vorstellungen zu bringen, oder wie man sich gemeiniglich ausdrückte den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen; und so wie die Einfachheit das Wesen des Subjektes ausmache, so mache der Verstand das *Wesen* des Erkenntnissvermögens aus, dem die *Sinnlichkeit* nur *zufällig*, nur durch die Verbindung jenes einfachen Subjektes mit dem organischen Körper zukäme.

In beyden Fällen wurden zwey wesentlich verschiedene Fragen verwechselt. Die Frage: worin besteht das Erkenntnissvermögen? mit der Frage: Was ist das Subjekt des Erkenntnissvermögens? (des Verstandes, der Sinnlichkeit?) Die erste Frage ist eigentlich *logisch*, und betrift Gesetze, die nicht die Natur des Dinges, welches ein Erkenntnissvermögen hat, sondern die Natur des blossen Erkenntnissvermögens ausmachen; die Bedingungen, durch welche das Erkennen möglich ist, welche zusammengenommen das Erkenntnissvermögen heissen, und in dem Erkenntnissvermögen selbst *gegeben* seyn müssen. Die zweyte Frage hingegen ist eigentlich *metaphysisch*; sie betrift Gesetze, welche die Natur eines wirklichen Dinges ausmachen sollen, Bedingungen, durch welche ein vom blossen Erkenntnissvermögen verschiedener Gegenstand möglich seyn soll, von dem es nur dann ausgemacht werden kann, ob und in wieferne er erkennbar ist, wenn man *vorher* das blosse Erkenntnissvermögen untersucht,

und die eigentlichen Gränzen deſſelben gefunden hat.

Durch eine Verwirrung der Begriffe, deren Möglichkeit vielleicht unſren ſpätern Nachkommen ſchwer zu begreifen ſeyn dürfte, hat man bisher weſentlich verſchiedene Gegenſtände der Unterſuchung verwechſelt, das vorſtellbare Erkenntniſsvermögen mit dem nicht vorſtellbaren Subjekte deſſelben, Verſtand (Vermögen der Einheit in den Vorſtellungen) mit abſoluter Einheit (Einfachheit) des vorſtellenden Subjektes; Sinnlichkeit (Vermögen des Mannigfaltigen in der Vorſtellung) mit der Zuſammenſetzung (Ausdehnung) der Organiſation. So wurde dasjenige, was an ſich blos logiſches Geſetz des Erkennens iſt, zur metaphyſiſchen Eigenſchaft der erkennenden Subſtanz, das logiſche Geſetz der Verſtandeshandlung, zur metaphyſiſchen Beſchaffenheit des verſtändigen Subjektes; das logiſche Geſetz der Sinnlichkeit zur metaphyſiſchen Beſchaffenheit des unverſtändigen Subjektes, das mit dem verſtändigen verbunden wäre. Man bedachte nicht, daſs die ſtreitige Erkenntniſs dieſer problematiſchen Subſtanzen, der Einfachen und der Zuſammengeſetzten, von der Möglichkeit der Erkenntniſs überhaupt abhänge; daſs ein Erkenntniſsvermögen *vor* jeder wirklichen Erkenntniſs daſeyn, und in demſelben die Bedingungen, welche zuſammengenommen die *Möglichkeit des Erkennens* ausmachen, gegeben ſeyn müſſen, und daſs ſich eben darum das Erkenntniſsvermögen nicht von als wirklich Erkennbar angenommenen Dingen (Gegenſtänden des Erkenntniſsvermögens), ſondern vielmehr die Erkennbarkeit der Dinge allein von dem Erkenntniſsvermögen ableiten laſſe.

Man

Man that gerade das Gegentheil von dem was man hätte thun sollen, indem man die Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes, von der Organisation und der Seele ableitete, da man vielmehr die beyden letztern, in wieferne sie erkennbar, Gegenstände des Erkenntnissvermögens, seyn sollen, mit einem Worte ihre *Erkennbarkeit*, von dem Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes hätte ableiten müssen.

Indem man das *Subjekt* des Erkenntnissvermögens, (die Substanz der Seele) welches eben so wenig sich selbst zu erkennen, als das Auge sich selbst zu sehen vermag, kennen zu lernen bestrebt war, vernachlässigte man eine Bekanntschaft zu machen, die nicht nur an sich möglich, sondern auch, wenn unser Philosophieren kein Herumtappen unter Begriffen auf Gerathewohl, sondern ein sicherer, bestimmter Fortschritt des Geistes seyn soll, nothwendig ist — nämlich die *Bekanntschaft mit dem Erkenntnissvermögen.* Ie mehr man über denjenigen Theil des Erkenntnissvermögens, der in dem *logischen Vermögen des Verstandes und der Vernunft* besteht, in der ganzen philosophischen Welt einig war, desto geneigter wurde man anzunehmen, dass man das Erkenntnissvermögen überhaupt kenne, wenigstens dass man sich untereinander gar wohl verstünde, wenn vom Erkenntnissvermögen die Rede war. Nichts war natürlicher, als dass man über die Begriffe des *logischen* Vermögens von Verstand und Vernunft früher als über den Begriff der *Sinnlichkeit* einig werden musste. Da Verstand und Vernunft bey jeder Erkenntniss der Sinnlichen sowohl als der Uebersinnlichen ihr logisches Geschäft verrichten müssen; so musste

jeder, der nur irgend einen Gegenstand als erkannt, irgend ein Erkenntniſs überhaupt, annahm, die Unentbehrlichkeit des Verstandes und der Vernunft einräumen; und dieses *Einverständniſs über diese Unentbehrlichkeit* muſste zu einer allgemeinen gemeinschaftlichen Untersuchung der Funktionen führen, welche dem Verstande und der Vernunft beym Erkennen überhaupt zukämen. Da man aber die Sinnlichkeit eigentlich nur bey *der sinnlichen Erkenntniſs* beschäftigt glaubte, so muſsten diejenigen Philosophen, welche übersinnliche Gegenstände zu erkennen meynten, und also ein übersinnliches Erkennen zulieſsen, nothwendiger Weise auf den Gedanken gerathen, daſs die Sinnlichkeit zur Erkenntniſs überhaupt entbehrlich wäre; kein *) logisches Geschäft beym Erkennen habe, und folglich keinen Theil des Erkenntniſsvermögens ausmache. Andere hingegen (die Materialisten) welche blos sinnliche Gegenstände nicht nur für einzig erkennbar, sondern sogar für einzig möglich, (denkbar) hielten, muſsten der Sinnlichkeit nicht nur Unentbehrlichkeit zu jeder Erkenntniſs überhaupt einräumen, sondern dieselbe so gar zur obersten Bedingung alles Denkens, und zum Kriterium aller Möglichkeit erheben, sie zum ganzen Erkenntniſs- und Vorstellungsvermögen machen und ihr Verstand und Vernunft als bloſse Modifikationen unterordnen.

Indem

*) Logisch im strengsten Sinne heiſst zwar nur was zum *Denken* gehört. Ich nehme es hier in einen weitern Sinne für alles, was zu der in der Natur des Erkenntniſsvermögens bestimmten, Art und Weise des Erkennens gehört, für jedes *Gesetz* des Erkenntniſsvermögens; im Gegensatze mit den Gesetzen der Gegenstände des Erkenntniſsvermögens.

Indem nun die Sinnlichkeit auf diese Weise von der einen Parthey ganz von dem Erkenntnissvermögen ausgeschlossen, von der andern aber für das Erkenntnissvermögen selbst angenommen wurde, hatten sich diese beyden Partheyen selbst allen Weg zur Untersuchung der Sinnlichkeit im Verhältnisse auf das Erkenntnissvermögen unmöglich gemacht, und es würde ohne die gegen die Grundsätze von beyden gerichteten Einwürfe der dogmatischen Skeptiker wohl nie zu dieser Untersuchung gekommen seyn *). Die bey ihrem Streit sich selbst überlassenen Spiritualisten und Materialisten würden sich von dem Wege zu derselben immer weiter entfernt haben, je länger ihr Streit gedauert haben würde. Wirklich haben es die *Eiferer* auf beyden

*) Sogar *Locke*, welcher so viel Vortreffliches von der Unentbehrlichkeit der Sinnlichkeit im menschlichen Erkenntnissvermögen gesagt hat, und seinen Grundsätzen so weit getreu geblieben ist, dass er das Daseyn eines Geistes für indemonstrabel hält, weil ein Geist kein Gegenstand der Sinnlichkeit wäre (*Our senses not being able to discover them, we want the means of knowing their particular existences. We can no more know that there are finite spirits really existing by the Idea we have of such beings in our minds, than by the Ideas any one has of fairies or centaurs, we can come to know that things answering those Ideas do really exist. Essay concerning human Understanding* V. II. C. XI. §. 12.) Locke sogar ist keineswegs über den eigentlichen Antheil der Sinnlichkeit am Erkenntnissvermögen, ja! nicht einmal über die Unentbehrlichkeit derselben zum Erkennen überhaupt mit sich selbst einig geworden, wie sich in der Folge deutlich zeigen wird, und zum Theil schon daraus erhellen würde, dass er das Daseyn Gottes für *erkennbar* angab.

Seiten nicht dabey bewenden lassen, dass sie der Sinnlichkeit beym Erkennen *nichts* oder — *Alles* einräumten: sondern die einen gaben die Sinnlichkeit mit *Plato* für ein leidiges Hinderniss der Erkenntniss, eine nothwendige Quelle des Irrthums, eine blosse Einschränkung des Vorstellungsvermögens aus; die andern aber erklärten mit *Epikur* jede Vorstellung nur in so ferne für wahr, als sie von dem sinnlichen Eindrucke bestätiget würde, und sahen den reinen Verstand für ein Unding, und die ihm eigenthümlichen Notionen für Blendwerke des Schulwitzes an.

2.

Was ist unter Erkenntnissvermögen zu verstehen?

Dass man über die Antwort auf diese Frage nicht einig ist, erhellt schon aus der von mir beleuchteten ungeheuren Verschiedenheit der Bedeutungen, die man bisher mit den Worten *Vernunft* und *Sinnlichkeit* zu verbinden gewohnt war. Kaum diejenigen, welche Sinnlichkeit und Vernunft in ihren Begriff des Erkenntnissvermögens aufzunehmen schienen, und das Erkenntnissvermögen, in das *sinnliche* oder *Untere*, und in das *vernünftigere* oder *Obere* eintheilten, fanden es für nöthig, sich selbst zu fragen, oder zu erklären: *was sie unter erkennen* verstünden. Ich habe weder von dem unsterblichen *Leibnitz* noch von seinen würdigen Anhängern *Wolf*, *Bilfinger*, *Baumgarten* eine bestimmte Erörterung hierüber auffinden können. Der letztere beginnt seine *Metaphysik* mit folgender Definition: „Die Metaphysik ist die Wissenschaft

schaft der ersten Erkenntnisgründe der menschlichen Erkenntniss" ohne sich in dem ganzen Werke, in welchem er sonst mit Erklärungen so freygebig ist, nicht einmal in denjenigen Theilen desselben, wo er vom Erkenntnissvermögen handelt, auch nur ein Wörtchen darüber entfallen zu lassen, was er unter diesem *Vermögen* gedacht wissen wolle. Gleichwohl dürfte es äusserst schwer, ich wage es zu sagen, unmöglich seyn, dasselbe durch Vergleichung seiner einzelnen Aeusserungen, und aus dem Zusammenhang des Ganzen herauszubringen. Wo er sich z. B. über den Unterschied zwischen *sinnlicher* und *verständiger Erkenntniss* erklärt, den er in der blossen Undeutlichkeit der einen, und Deutlichkeit der andern, oder, wie er sich selbst ausdrückt in *einem grössern und kleinern Grade der Erkenntniss*, findet, spricht er in der Erörterung blos von *Vorstellung*, die er mit der *Erkenntniss* verwechselt. Gleichwohl musste *Baumgarten* einen Unterschied zwischen *Erkenntniss* und Vorstellung angenommen haben. Aber welchen?

Locke hielt es keineswegs überflüssig anzugeben, was er unter Erkenntniss verstünde. „Erkenntniss" sagt er, „scheint mir nichts anderes zu seyn, als die Wahrnehmung des Zusammenhangs und der Uebereinstimmung, oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits zwischen einigen (in der Aufschrift am Rande heisst es *zweyen*) unsrer Vorstellungen *)." Allein man darf sich nicht

 wun-

*) *Knowledge seems to me to be nothing but the perception of the connexion and agreement, or disagree-*

wundern, daſs dieser Begrif der Erkenntniſs in der philosophischen Welt keinen Eingang gefunden hat, da er äusserst mangelhaft und unbestimmt ist, und mit den Bedingungen, die Locke selbst zur Erkenntniſs als unentbehrlich festsetzt, durchaus nicht zusammenstimmt.

„Unsre Erkenntniſs, sagt der scharfsinnige Den„ker *), ist nur in soferne reel, als zwischen un„sren Vorstellungen und der Realität der Dinge (den „Gegenständen) Uebereinstimmung statt findet.“ Diese Uebereinstimmung ist doch wohl bey *jeder* Erkenntniſs wesentlich, und eine Erkenntniſs die nicht in diesem Sinne reel wäre, würde eben so viel seyn als eine Vorstellung die nichts vorstellt. Gleichwohl ist gerade diese wesentliche Bedingung durch welche Erkenntniſs zur Erkenntniſs wird in der Lockischen Erklärung ganz übergangen. Sie spricht blos von Uebereinstimmung zwischen Vorstellungen; aber die Vorstellungen sind doch von ihren Gegenständen wesentlich unterschieden. *Locke* erklärt sich auch in der Folge selbst, daſs er bey den Vorstellungen, die er die *einfachen* nennt, diese Uebereinstimmung mit dem was nicht Vorstellung ist voraussetze. Diese Voraussetzung ist aber gerade dasjenige, worüber bey der Erklärung des Erkenntnisses die Frage war, da ohne dem Bewuſstseyn, daſs einer Vorstellung ein Gegenstand, (etwas das nicht bloſse Vorstellung ist, entspreche) eine Erkennt-

agreement and repugnance of any of our Ideas. V. II. B. IV. Ch. 1 Of Knowledge in General.

*) Ch. IV Of the reality of human knowledge.

kenntniſs unmöglich reel, das heiſst, *keine Erkenntniſs* ſeyn würde.

Auch wird in der Lockiſchen Erklärung, die Erkenntniſs zur bloſſen Vorſtellung der logiſchen Funktionen des Urtheils und der Vernunftſchlüſſe gemacht, und folglich das Erkenntniſsvermögen mit demjenigen, was ſonſt Verſtand und Vernunft heiſst, verwechſelt. Wirklich war Locke durch dieſe Verwechslung genöthiget in der Folge von der *Vernunft* eine bloſſe Beſchreibung zu geben, in welcher die eigentliche Funktion der Vernunft beym Erkennen überhaupt, von dem methodiſchen Verfahren derſelben bey der diſcurſiven Erkenntniſs, und wiſſenſchaftlicher Demonſtration, bald unterſchieden bald damit verwechſelt wird. Auch iſt es in der vortreflichen Erörterung über den Misbrauch des *Syllogismus*, in welche er ſich bey dieſer Gelegenheit einläſst, ſichtbar genug, daſs er die äuſſere Syllogiſtiſche Form, mit welcher der Schulwitz damals noch in den ſechszehn Schluſsformeln ſein Spiel trieb, nicht ganz von der innern Form des Vernunftſchluſſes ſelbſt, der eigenthümlichen Handlungsweiſe der Vernunft unterſchieden habe, die er um ſo leichter verkennen muſste, nachdem er das Bewuſstſeyn des Zuſammenhangs mehrerer Vorſtellungen, welches nur durch jene Handlungsweiſe der Vernunft möglich iſt, ſchon in ſeinen Begrif von Erkenntniſs aufgenommen hatte, und folglich, da er nachmals von der Vernunft ins beſondere zu ſprechen hatte, den Vernunftſchluſs unmöglich als das allgemeine und eigenthümliche Geſchäft, das die Vernunft beym Erkennen überhaupt habe, annehmen konnte. Er erklärte daher die Vernunft für die Fähigkeit, welche die Mittel Gewiſsheit und Wahr-

scheinlichkeit zu entdecken ausfindig macht und richtig anwendet*).

Umsonst habe ich bey so manchem Anhänger des unsterblichen Locke, umsonst bey dem scharfsinnigen Eklektiker *Plattner*, umsonst bey *Logikern* von Profession, z. B. dem verdienstvollen *Reimarus* nach einer ausdrücklichen Erklärung der *Erkenntniss* gesucht. Ich fand wohl bey einer aufmerksamen in dieser Absicht vorgenommenen Lektüre, das Wort *Erkenntniss* bald für Ueberzeugung, bald für Gewissheit, bald für Wissenschaft, u. s. w. gebraucht, fand dass der Begriff, den sie bey anderen Gelegenheiten damit verbanden, bald auf Bewusstseyn der Nothwendigkeit eines Urtheils, bald auf gedachte Nothwendigkeit einer Vorstellung, bald auf Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand hinwies; aber ich fand auch, dass der Gebrauch, den sie sowohl von dem Worte, als jenen Begriffen machten, wenn von Erkenntniss der Wahrheit, von Erkenntniss einer Vorstellung, von Erkenntniss eines Dinges das nicht Vorstellung seyn sollte, die Rede war, nie mit sich selbst zusammen stimmte, sich willkührlich veränderte, mit einem Worte, dass die vorzüglichsten mir bekannten philosophischen Schriftsteller über die Bedeutung des Wortes Erkenntniss weder unter einander, noch mit sich selbst einig sind.

§. V.

Es ist schlechterdings unmöglich sich über den allgemeingültigen Begriff des Erkenntniss

*) *The faculty which finds out the means and rightly applies them to discover certainty, and probability, is that which we call reason.*

nissvermögens zu vereinigen, so lange man über das Wesen des *Vorstellungsvermögens* verschieden denkt.

Man nehme was immer für einen Begriff der Erkenntniss an: so setzt er den Begriff der Vorstellung voraus. Nicht jede Vorstellung ist Erkenntniss, aber jede Erkenntniss ist Vorstellung. Ist also aus dem Begriffe der Vorstellung ein demselben wesentliches Merkmal weggelassen, oder in denselben ein fremdes, oder gar widersprechendes aufgenommen, so ist auch der Begriff der Erkenntniss, in einem seiner Hauptmerkmale (nämlich der *Vorstellung*) unrichtig. Und wenn zwey über das, was unter Erkenntnissvermögen zu verstehen sey mit einander disputiren; so darf nur der eine in seinem Begriffe von der Vorstellung ein wesentliches Merkmal übersehen, oder ein fremdes aufgenommen haben (ohne dass es beyde, die nur an die Erkenntniss nicht an die Vorstellung ausdrücklich denken, gewahr werden) und sie werden in Ewigkeit über den Begriff der Erkenntniss uneinig bleiben.

Gesetzt, man vereinigte sich auch über folgende Definition der Erkenntniss: Sie ist das Bewusstseyn der Beziehung einer *Vorstellung* auf ein bestimmtes etwas, von ihr verschiedenes, welches *Gegenstand* heisst: so würde diese Vereinigung so gut als keine seyn; sie würde nur eine blosse Formel, die jeder nach seinem Sinne verstehen kann, betreffen; wenn man nicht über den Begriff der *Vorstellung* und zumal über dasjenige Merkmal, *welches denselben von dem Begriffe des Gegenstandes* unterscheidet, einig wäre. Ohne sich über dieses

Merk-

Merkmal vereiniget zu haben, würde alle Uebereinstimmung über den Unterschied zwischen Erkenntniss und blosser Vorstellung unmöglich seyn.

Alles, was erkennbar seyn soll muss vorstellbar seyn, obwohl nicht alles Vorstellbare darum auch erkennbar ist, weil sonst jede Vorstellung eine Erkenntniss seyn würde. Die Vorstellbarkeit oder die Möglichkeit der Vorstellung, wird durch das Vorstellungsvermögen allein bestimmt. Das letztere muss also vor allen Dingen untersucht werden.

Die Vorstellung ist das *einzige* über dessen Wirklichkeit *alle* Philosophen einig sind. Wenigstens wenn es überhaupt etwas giebt, worüber man in der philosophischen Welt einig ist, so ist es die Vorstellung; kein Idealist, kein Egoist, kein dogmatischer Skeptiker kann das Daseyn der Vorstellung leugnen. Wer aber eine Vorstellung zugiebt, muss auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, das heisst dasjenige, ohne welches sich keine Vorstellung denken lässt. So bald man nun über dieses einig geworden ist, hat man sich in den Besitz eines allgemeingültigen Princips gesetzt, aus welchem sich in der Folge die Gränzen des Erkenntnissvermögens, und die Möglichkeit allgemeingeltender Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und Moralität, so wie allgemeingeltender erster Grundsätze der Moral und des Naturrechts bestimmen lassen müssen, wenn sie anders bestimmbar sind.

Un-

Ungeachtet die *Vorstellung* von allen zugegeben wird, und jeder Philosoph einen Begriff von Vorstellung hat, so ist doch dieser Begriff nicht bey allen ebenderselbe, nicht bey allen gleich vollständig, gleich rein, gleich richtig. Man ist sogar über seine wesentlichsten Merkmale uneinig, wie sich zum Theil aus der Uneinigkeit über die Erkenntniss schliessen läst, zum Theil im folgenden, wie ich hoffe, zu jedermanns Ueberzeugung dargethan werden soll. Sollte das Misverständniss, welches dieser Uneinigkeit zum Grunde liegt, nicht gehoben werden können? Der Versuche, die sich mit der Untersuchung des Begriffes der Vorstellung beschäftiget haben, sind noch nicht so viele gemacht worden, dass man darum von einem neuen Versuche weniger hoffen dürfte.

Der Begriff des Vorstellungsvermögens führt unter andern auch diese Bequemlichkeit mit sich, dass er sich, wenn einmal sein wesentliches Merkmal gefunden ist, sehr leicht allgemeingültig erschöpfen läst, das heisst, dass sich mit ihm eine Zergliederung vornehmen läst, bey der man darüber einig werden kann, dass man sich *aller* seiner vorstellbaren Merkmale bemächtiget habe, und keines übrig sey, welches durch einen unentwickelten und unbestimmten Begriff Keim oder Veranlassung künftiger Misverständnisse seyn könnte. Denn ist man bey der Untersuchung des Begriffs des Vorstellungsvermögens glücklich genug gewesen, das Wesentliche, das Haupt-Merkmal desselben entdeckt zu haben, so hat man in demselben zugleich das Merkmal und Kriterium der *Vorstellbarkeit* gefunden, aus welchem sich die Gränze aller weite-

weiteren Zergliederung, an dem *Nichtvorstellbaren* leicht bestimmen läſst. Es kann dann ohne viele Mühe gezeigt werden, was und in wieferne etwas, das zum Begriff der Vorstellung gehört, *vorstellbar* ist oder nicht.

Zwey-

ZWEYTES BUCH.

THEORIE
DES
VORSTELLUNGSVERMÖGENS
ÜBERHAUPT.

Since the mind in all its thoughts and reafonings hath no other *immediate* objet but its own *Ideas*, which it alone does or can contemplate, it is evident that our Knowledge is only converfant about them.

Locke's Effay B. IV. Ch. 1.

Zweytes Buch.

Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt.

§. VI.

Das Wort *Vorſtellungsvermögen* faſſet in ſeiner weiteren Bedeutung alles zuſammen, was zunächſt zu den Bedingungen der Vorſtellung gehört.

Dieſer Paragraph ſoll nichts als die *weitere Bedeutung* des Wortes Vorſtellungsvermögen ausdrücken, d. i. diejenige, über welche *alle* philoſophiſchen Partheyen nur darum und nur in ſo ferne einig ſind, weil und in wieferne dieſelbe, alle, jeder Parthey und jedem Anhänger derſelben *eigenthümlichen* Bedeutungen umfaſst, und auf jede beſondere Meynung vom Vorſtellungsvermögen paſst. Ich lege hier nicht den beſtimmten, ſondern nur den beſtimmbaren Begrif vor, und ziehe die äuſſerſte Gränzlinie um das mir und allen denen, die etwas bey dem Worte Vorſtellungsvermögen denken, gemeinſchaftliche Feld der Unterſuchung.

Dieses Feld schliesst also denjenigen ein, der unter Vorstellungsvermögen die *Seele* selbst, oder die *vorstellende Kraft*, oder auch nur das *Vermögen* dieser Kraft denkt; denjenigen, der das Vorstellungsvermögen für ein Resultat von dem Vermögen der Organisation, und einer einfachen geistigen Substanz hält, oder aber für ein Vermögen der Organisation allein; oder eines unkörperlichen Wesens allein; denjenigen, der sich die Vorstellung nicht ohne physische Einwirkung der Dinge ausser der Seele auf die Seele denken kann, und der folglich das Vermögen der Aussendinge auf die Seele zu wirken, in seinen Begrif vom Vorstellungsvermögen mit aufnimmt; mit einem Worte jeden, der sich den Inbegriff desjenigen (sey es was immer) denkt, wodurch die Vorstellung *zunächst* möglich wird.

So ausgemacht es auch den meisten meiner Leser scheinen wird, dass zum Vorstellungsvermögen, wenigstens in dieser weiteren Bedeutung, der *organische Körper*, und die sogenannten äusseren und inneren sinnlichen Werkzeuge gezählt werden müssen — welche dem Zeugnisse der Erfahrung gemäss die Kanäle sind, durch die von den Gegenständen *ausser uns* der *Stoff* zu den Vorstellungen dieser Gegenstände geliefert wird — so wenig ist man in der philosophischen Welt hierüber einig.

Es giebt nämlich *Idealisten*, welche jenes Zeugniss der Erfahrung geradezu für eine Täuschung, und *Skeptiker*, welche dasselbe für unzuverlässig erklären. Die Einen glauben zu wissen, dass es keine Körper geben könne, und dass unsre Organisation selbst nur eine *blosse Vorstellung* sey; die andern aber — dass man sich durchaus nicht überzeugen

könne

könne woher unsre Vorstellungen kommen; indem sogar die Uebereinstimmung derselben mit ihren Gegenständen unausgemacht sey, und ewig unausgemacht bleiben müsse.

Die *Materialisten*, welche allen Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte und der Organisation läugnen, sind freylich über die Unentbehrlichkeit der letztern zur Vorstellung unter sich einig; denn sie halten das Vorstellungsvermögen, für nichts als eine Beschaffenheit, Eigenschaft, Kraft gewisser Organisationen.

Wenn im Gegentheile die *Dualisten* einen wesentlichen Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte, das sie Seele, und der Organisation, die sie Leib nennen, annehmen, und den Leib für ein *blosses Instrument* der Seele gelten lassen; so sind sie doch hierüber unter sich uneinig, ob sie dieses Instrument *zu allen*, oder nur zu einer *gewissen Art* von Vorstellungen, nämlich den sogenannten *sinnlichen* allein für unentbehrlich halten; und folglich ob sie die Organisation in den Begrif des Vorstellungsvermögens überhaupt, oder *nur* in den Begriff des sinnlichen Vorstellungsvermögens allein aufnehmen sollen.

Diejenigen, welche die Unsterblichkeit der Seele aus der Natur derselben zu beweisen unternehmen, sehen sich durch die Hinfälligkeit des organischen Körpers genöthiget, entweder die Unentbehrlichkeit der Organisation überhaupt zu läugnen, oder der Seele einen feineren nach dem Tode fortdaurenden Körper beyzulegen. Zu einem von beyden müssen sich die *Spiritualisten* bekennen, welche das Vorstellungsvermögen für eine Kraft eines un-

körperlichen einfachen Wesens halten, die nach einigen *alle*, nach andern aber nur die *überſinnlichen* Vorſtellungen nicht durch Eindruck von auſſen erhält, ſondern aus ihren eigenen Anlagen entwickelt; und nach einigen des Körpers, von dem ſie bloſſe *Einſchränkung* in ihren Handlungen erfährt, gar nicht bedarf, nach andern aber durch ihn nur für die Zeit dieſes Lebens den Stoff erhält, den ſie zu ihren Vorſtellungen verarbeitet.

Da es alſo in der philoſophiſchen Welt noch *keineswegs ausgemacht* iſt, ob, und in wieferne die Organiſation zu den Bedingungen der Vorſtellung überhaupt gehöre; die Theorie des Vorſtellungsvermögens aber keine andere als *allgemeingeltende* Prämiſſen zuläſst: ſo darf hier die Unentbehrlichkeit der Organiſation zur Vorſtellung weder behauptet noch geläugnet werden; ſie muſs einſtweilen dahingeſtellt bleiben, und darf ſo wenig als ihr Gegentheil, ſchlechterdings nicht in denjenigen Begrif des Vorſtellungsvermögens hineingezogen werden, der die *Grundlage* unſrer Theorie ausmachen ſoll, und der in dieſer Eigenſchaft durchaus nichts enthalten darf, worüber nicht alle denkende Köpfe unter ſich einig ſind, ſo bald ſie daran erinnert werden.

Daſs es einen ſolchen Begrif vom Vorſtellungsvermögen wirklich gebe, beweiſet ſelbſt die Streitfrage: ob die Organiſation zum Vorſtellungsvermögen gehore oder nicht? Sie wäre an ſich unmöglich, wenn die Organiſation ein ſo weſentlicher Beſtandtheil des bloſſen Begriffes vom Vorſtellungsvermögen wäre, daſs dieſer ohne jenes Merkmal gar nicht gedacht werden könnte. Aller Streit würde hier unmöglich ſeyn, wenn nicht die Partheyen,

wäre

wäre es auch nur durch eine stillschweigende Uebereinkunft, auch ohne es selbst bestimmt zu wissen, über etwas einig wären, das sie Vorstellungsvermögen nennen, und das sie von dem andern Etwas, worüber sie nicht einig sind, nämlich der Organisation unterscheiden. Sie mögen das Vorstellungsvermögen in der blossen Organisation allein, oder in einer von der Organisation verschiedenen einfachen Substanz allein, oder in beyden zusammengenommen aufsuchen: so ist es doch nur immer ein und eben dasselbe *Vermögen*, das sie aus verschiedenen Quellen ableiten; ein und eben dasselbe bestimmte logische Subjekt, das sie, weil kein Subjekt anders, als durch ein Prädikat bestimmbar ist, durch ein gemeinschaftliches Prädikat denken müssen, wenn sie unter sich ausmachen wollen, ob ein anderes Prädikat (die Unentbehrlichkeit der Organisation) damit verknüpft werden müsse oder nicht. Um dieses gemeinschaftliche Prädikat, oder den Inbegrif solcher Prädikate, ausfindig zu machen, müssen wir den oben aufgestellten ziemlich unbestimmten und in seinen Merkmalen vieldeutigen Begrif näher zu bestimmen suchen.

Es giebt *äussere* und *innere Bedingungen* der Vorstellung. *Aeussere*, die ausser der Vorstellung selbst vorkommen, von ihr nothwendig *unterschieden* werden müssen, aber gleichwohl als nothwendige Bedingungen mit ihr verknüpft sind. *Innere*, die in der Vorstellung selbst vorkommen müssen, wesentliche Bestandtheile derselben ausmachen, und nicht von ihr unterschieden werden können, ohne sie selbst aufzuheben. So sind z. B. die Aeltern, *äussere*, Gemüth und Körper aber *innere* Bedingungen eines *Menschen*. Doch was bedarf es

 hier

hier eines erläuternden Beyſpiels; da die Unterſcheidung zwiſchen äuſſern und innern Bedingungen der Vorſtellung, wie man bald ſehen wird, unter die äuſſerſt wenigen Punkte gehört, worüber alle denkenden Köpfe einverſtanden ſind. Das Merkmal des Begriffes der Vorſtellung, das die *Grundlage* meiner Theorie abgeben ſoll, liefert der folgende Paragraph.

§. VII.

Man iſt, durch das *Bewuſstſeyn* genöthiget, darüber einig, daſs zu jeder Vorſtellung ein vorſtellendes Subjekt, und ein vorgeſtelltes Objekt gehöre, welche *Beyde* von der *Vorſtellung*, zu der ſie gehören, *unterſchieden* werden müſſen.

Ungeachtet beynahe buchſtäblich wahr iſt, was *Cicero* von den *Liebhabern der Weisheit* irgendwo ſagt: „Kein Kranker habe etwas ſo tolles geträumt, das nicht irgend ein Philoſoph wachend behauptet hätte;" ſo zweifle ich doch, ob es irgend einem Sophiſten älterer und neuerer Zeiten je eingefallen iſt, eine Vorſtellung ohne Subjekt und Objekt anzunehmen, und ſich der Unterſcheidung zwiſchen dieſen drey weſentlich verſchiedenen, und innigſt verknüpften Dingen erwehren zu wollen. Er hätte das *Bewuſstſeyn* läugnen oder vielmehr verloren haben müſſen. Man iſt ſich ſeiner Selbſt, ſeines *Ichs*, nur durch die Vorſtellung bewuſt, die man von ſeinem Selbſt, dem *Subjekte* unterſcheidet, das man ſo wenig als die Vorſtellung ſelbſt läugnen kann, und man iſt ſich ſeiner *Vorſtellung* nur durch dasjenige bewuſst, was durch ſie *vorgeſtellt* wird, und was man von ihr ſelbſt unterſcheidet, gleichwohl aber ſo wenig als ſie ſelbſt läugnen kann.

Sollte

Sollte es je im Ernste *Egoisten*, d. h. Philosophen gegeben haben, die das Daseyn aller Gegenstände ausser ihrem Ich geläugnet haben; so wären doch auch diese durch das unläugbare, unwidersprechliche, allen Sophistereyen Trotz biethende Bewustseyn gedrungen gewesen, nicht nur ihr vorstellendes *Ich* von den Vorstellungen desselben, sondern auch von jeder dieser Vorstellungen ein gewisses Etwas, das durch dieselben *vorgestellt* wird, zu unterscheiden, ein Etwas, das sie mit uns andern Gegenstand nennen, oder mit dem Prädikate des *Vorgestellten* bezeichnen müssen, wenn sie von uns andern verstanden werden wollen. Sey es, das der Egoist dieses Etwas selbst wieder für eine Vorstellung halte; so muss er doch diese vorgestellte Vorstellung von der in welcher sie vorgestellt wird unterscheiden, und sich selbst eingestehen, dass er zwey sehr verschiedene Vorstellungen habe, wenn er sich den *Gegenstand* einer Vorstellung, und die *blosse Vorstellung* dieses Gegenstandes denkt, und dass es keineswegs auf ihn ankomme, diesen Unterschied aufzuheben.

Da hier nicht behauptet wird, *dass* und *wie* die Gegenstände *ausser dem Gemüthe* vorhanden sind, sondern nur, dass sie von den *blossen* Vorstellungen unterschieden werden müssen: so habe ichs hier eben so wenig mit den *Idealisten* und den *Skeptikern* aufzunehmen; und da ich blos den im *Bewustseyn* selbst vorkommenden Unterschied zugegeben wissen will, ohne mich auf den ausser dem Bewustseyn gelegenen Grund derselben einzulassen: so komme ich mit keiner Parthey, was sie auch immer für einen Namen haben mag, ins Gedränge. Keine behauptet, dass das, was vorstellt, und das,

was vorgestellt wird *Nichts* sey; und dass das Etwas, welches vorstellt, und das Etwas, welches vorgestellt wird, von der *blossen Vorstellung* nicht zu unterscheiden sey.

Da nun das vorstellende Subjekt und das vorgestellte Objekt von der Vorstellung, zu welcher sie gehören, nicht nur unterschieden werden können, sondern auch müssen: so machen sie keine Bestandtheile der Vorstellung selbst aus, und gehören blos zu den *äusseren Bedingungen* der Vorstellung, und müssen aus dem Begriffe der *Inneren* zur *blossen* Vorstellung allein gehörigen, und dieselbe ausmachenden Bedingungen sorgfältig weggelassen werden.

Und so hätten wir denn durch die blosse Hinwegräumung desjenigen, was nicht hineingehört, den Begrif des Vorstellungsvermögens näher bestimmt, und dadurch den Begrif des Vorstellungsvermögens im engeren Sinne oder des *blossen Vorstellungsvermögens überhaupt* erhalten.

§. VIII.

Das Wort *Vorstellungsvermögen* fasset in seiner *engeren* Bedeutung nur dasjenige zusammen, was zu den *inneren* Bedingungen der Vorstellung allein gehört, und schliesst folglich sowohl die vorgestellten *Objekte* als das vorstellende *Subjekt*, als *äussere* Bedingungen, aus.

„Zur blossen Vorstellung gehört die vorstellende *Kraft* der einfachen denkenden Substanz,“ höre ich hier den *Spiritualisten* — „die vorstellende Kraft einer

einer gewissen Organisation“ — den *Materialisten* „die vorstellende Kraft ist das blosse Resultat der Kräfte der einfachen Substanz und der Organisation“ — den *Dualisten* mir in die Rede fallen. Meine Herrn! auch in diesem Paragraph begehre ich keineswegs zu läugnen, was sie behaupten. Ich ersuche sie nur, mit dem Bestehen auf ihren besondern Meynungen über die Natur der vorstellenden *Kraft* so lange inne zu halten, bis wir den Versuch miteinander gemacht haben, über den Begrif des blossen Vorstellungsvermögens einig zu werden. Ich habe meine guten Gründe, warum ich mich des Ausdrucks *vorstellender Kraft* nicht gerne bediene. Ich untersuche hier den Begrif des *Vorstellungsvermögens;* und weiss, dass man sich unter *Kraft*, wenigstens gemeiniglich, das Vermögen mit dem *Subjekte* desselben zusammen genommen, die vorstellende *Substanz* denkt. Man hat ja lange genug, und allgemein genug versucht das Vorstellungsvermögen durch die vorstellende Kraft kennen zu lernen; warum soll mir nicht einmal der Versuch vergönnt seyn, die Kraft, durch das Vermögen zu bestimmen; wo ich dann ohne einen Cirkel zu machen, die *Kraft* keineswegs in den Begrif des Vermögens aufnehmen darf. Iede Kraft äussert ihr thätiges und leidendes *Vermögen* nur an ihren Wirkungen; und es ist kein anderer Weg eine Kraft kennen zu lernen, als dass man an den Wirkungen dasjenige ausfindig zu machen sucht, wodurch sie zu nächst möglich wurden, das heisst, das *Vermögen* der Kraft. Die vorstellende Kraft ist nur durch ihre Wirkung, die *Vorstellung*, erkennbar. Wir wollen also fürs erste nicht sie selbst, sondern nur dasjenige von ihr untersuchen, was in ihrer Wirkung der *blossen Vorstellung*

ſtellung ſelbſt vorkommt. Nicht *ſie ſelbſt*, das wirkende Subjekt, ſondern nur ihr Vermögen, oder vielmehr Merkmale ihres Vermögens, können in ihrer Wirkung, der Vorſtellung, vorkommen. Gelingt es uns, dieſes bloſſe Vermögen aus der *Vorſtellung* zu entwickeln, ſo haben wir auch die Kraft, in wie weit ſie erkennbar iſt, kennen gelernt.

Durch dieſe Beſtimmung des Begriffes von Vorſtellungsvermögen im engern Sinne des Wortes, werden aus unſrer Unterſuchung, die nunmehr das *bloſſe* Vorſtellungsvermögen allein betrift, die Fragen über die Natur des vorſtellenden Subjektes, oder der Seele, und der vorgeſtellten Objekte, oder der Dinge auſſer uns, ausgeſchloſſen, welche ſich bisher immer in jene Unterſuchung eingeſchlichen, und das Ziel derſelben verrückt haben. So nahe auch den Philoſophen die Unterſcheidung zwiſchen den *äuſſern* und *innern* Bedingungen der Vorſtellung durch das Bewuſtſeyn gelegt wurde, ſo allgemein wurde ſie von ihnen bisher vernachläſſiget, und es iſt ihnen nie eingefallen; (den meiſten unter ihnen ſogar iſt es noch unbegreiflich) daſs bey der Unterſuchung des bloſſen Vorſtellungsvermögens, weder von dem vorſtellenden Subjekte noch von den vorgeſtellten Objekten die Rede ſeyn dürfe. Die Frage: Worin beſteht das Vorſtellungsvermögen, wurde daher mit den von ihr ſo ganz verſchiedenen Fragen: Worin beſteht das Vorſtellende in uns? und, wie wirkt die vorſtellende Kraft? verwechſelt, oder vielmehr über dem fruchtloſen Beſtreben, die letztere zu beantworten ganz übergangen. *Vorſtellen*, behauptete der eine Philoſoph, iſt das Reſultat von der Zuſammenwirkung einer Einfachen Subſtanz (der Seele) mit einem

einem organischen Körper; die Seele ist also so wenig ohne Leib, als dieser ohne jene der Vorstellung fähig. *Denken*, sagt der andere, kann nur die Wirkung eines unkörperlichen Wesens seyn, und da bey allen Vorstellungen mehr oder weniger gedacht wird, so ist das Vorstellungsvermögen ein Vermögen eines *Geistes*. *Empfinden*, erwiederte ein dritter, ist nur einem organischen Körper möglich; und da sich alle Vorstellungen auf Empfindungen zurückführen lassen, so ist das Vorstellungsvermögen ein Vermögen einer gewissen Organisation. Hierdurch wurden alle Untersuchungen über das Vorstellungsvermögen mehr oder weniger polemisch, und die im Tumulte des Kampfes erregten Staubwolken entzogen den Gegenstand, von dem eigentlich die Frage seyn sollte, gewöhnlich aus den Augen der Kämpfer. Man hatte noch nicht unter sich ausgemacht, was man unter *vorstellen, empfinden, denken* verstehe, und wollte dafür die *Ursache* des Vorstellens, Empfindens, Denkens erforschen. Man erwartete von der Untersuchung der vorstellenden Kraft den Aufschluss darüber, was man sich unter einer Vorstellung zu denken hätte, und suchte von dem vorstellenden Subjekte, und zuweilen auch von den vorgestellten Objekte zu lernen, was die blosse Vorstellung sey.

Es bedarf keiner tieffinnigen Betrachtungen, um die Wichtigkeit der von uns festgesetzten Unterscheidung zwischen dem Vorstellungsvermögen in weiterer und engerer Bedeutung, oder welches eben so viel heisst, der Unterscheidung zwischen den Vorstellungsvermögen, wobey die Seele selbst und die auf sie einwirkende Kraft der Aussendinge gedacht wird; und dem *blossen Vorstellungsver-*

mögen, wo beydes ausgeschlossen bleibt, in einem auffallenden Lichte gewahr zu werden. Wir kennen die Objekte ausser uns, und selbst das Vorstellende in uns, *nur durch die Vorstellungen*, die wir von ihnen haben und die wir von ihnen selbst unterscheiden müssen. Die vorgestellten Dinge ausser uns, und unsre Seele sind nicht die Vorstellungen selbst, die wir von ihnen haben, und unser Bewusstseyn muss allen Versuch, das *Vorgestellte* für die *blosse Vorstellung*, und diese für das *Vorstellende* zu *substituiren* ganz unmöglich machen. So lange wir also nicht bestimmt wissen, was zur Vorstellung, in wieferne sie *blosse Vorstellung* ist, gehört: so lange müssen wir dasjenige, was nur der blossen Vorstellung zukömmt, theils auf die vorgestellten Gegenstände, theils auf das vorstellende Subjekt übertragen, die Prädikate, die so verschiedenen Dingen als da sind die Vorstellung, das Vorstellende, und das Vorgestellte zukommen, unter einander verwirren, und folglich Sachen mit Vorstellungen und diese mit jenen verwechseln, woraus nothwendig Misverständniss, Mangel allgemeingültiger Grundsätze, und unauflösliche Verwirrung aller philosophischen Notionen entspringen muss. Es wird sich in der Folge immer augenscheinlicher zeigen, wie sehr diess bisher der Fall war. Man mischte in die Untersuchung des Vorstellungsvermögens, die derselben fremden Probleme von dem vorstellenden Wesen oder der Seele, und den Gegenständen ausser der Seele ein, ungeachtet man durch sein Bewusstseyn gedrungen war, einzugestehen, dass sich von allen diesen Dingen *nur durch die Vorstellungen* etwas wissen liesse, die man von ihnen habe, aber von ihnen selbst unterscheiden müsse. Man vergass dieses Unter-

schiedes

schiedes gerade in demjenigen Momente, wo man ihn am meisten vor Augen haben sollte; indem *er* allein bey der Untersuchung des Vorstellungsvermögens die Frage hätte veranlassen können und müssen: Was gehört denn zur Vorstellung in wieferne dieselbe nichts als *blosse Vorstellung* ist; und in dieser Eigenschaft sowohl von den vorgestellten Objekten, als dem vorstellenden Subjekte unterschieden werden muss? d. h. Worin besteht das blosse Vorstellungsvermögen, das Vorstellungsvermögen im engern Sinne? — Das vorstellende Subjekt, und seine Kraft, und die Mitwirkung der vorgestellten Objekte, welche alle ich nur durch Vorstellungen zu kennen vermag, d. h. das Vorstellungsvermögen im weitern Sinne, und was zu ihm gehört, mag bestehen, worin es wolle; die vorstellende *Kraft* mag ein Geist, oder ein Körper, oder ein Resultat von beyden seyn; diess alles bleibt einstweilen dahin gestellt, indem ich die Frage beantworte: was ist unter dem blossen Vorstellungsvermögen, durch welches allein Vorstellung von der Seele und von Aussendingen möglich ist, zu verstehen?

Ich erinnere hier den *Idealisten* und den *dogmatischen Skeptiker*, dass ich bey meiner Unterscheidung zwischen Vorstellung, dem Vorstellenden und dem Vorgestellten, die sie mir in Kraft ihres Bewusstseyns einräumen müssen, keineswegs den Unterschied zwischen Seele und Körper, ja auch so gar den Unterschied zwischen den vorstellenden Subjekte und allen sogenannten Gegenständen ausser uns, weder behaupte noch läugne, und dass ich hier folglich nichts aufstelle, was mir diese Sekten ihren Systemen zufolge nicht eingestehen könnten.

„Aber wie? höre ich hier einem unsrer Empiriker mir einwenden, heiſst dieſs nicht den Vorſtellungen diejenige Wirklichkeit einräumen, die man von den *Sachen* dahingeſtellt ſeyn läſst?" Nicht doch! Mein dahingeſtellt ſeyn laſſen iſt kein dogmatiſcher Zweifel, und nimmt keineswegs den Unterſchied zwiſchen Seele und Körper oder auch die Wirklichkeit der Dinge auſſer uns in Anſpruch. — Ich enthalte mich nur ſo lange alles Behauptens, bis ich mit meinen Leſern über Principien einig geworden bin, wo ſich dann zeigen wird, daſs ich den ſogenannten *Sachen* eben ſo wenig blos *ideale*, als den *Vorſtellungen reale Wirklichkeit* beylege, wie man den misverſtandenen Verfaſſer der Kritik der Vernunft ſo oft beſchuldiget hat.

Spinoza hebt den Unterſchied zwiſchen dem vorſtellenden und den vorgeſtellten Dingen in ſoferne auf, als er nur eine *einzige Subſtanz* zuläſst; *Leibnitz* und die *Dualiſten* glaubten dieſen Unterſchied *zu erkennen*. Der Erſte verſuchte ihn durch die Annehmung *verſchiedener Arten*, einer einzigen Gattung von Subſtanzen (der Einfachen nämlich) — die letztern verſuchten ihn durch *zwey verſchiedene Gattungen* von Subſtanzen (einfache und zuſammengeſetzte) zu erklären. Der Streit dieſer drey verſchiedenen Partheyen ſowohl untereinander als mit den *dogmatiſchen Skeptikern*, welche die Behauptungen einer jeden derſelben in Anſpruch nehmen, iſt nichts weniger als entſchieden. Es wird ſich aber in der Folge ergeben, *wie* dieſer ganze Streit auf immer wegfallen müſſe, wenn man die Streitfrage ſelbſt bey der Unterſuchung des bloſſen Vorſtellungsvermögen auf eine Zeitlang bey Seite ſetzt; und man wird dann vielleicht völlig einſe-

einſehen, warum man vorher über den Begriff der *bloſſen* Vorſtellung einig ſeyn müſſe, wenn man von *Sachen*, über die ſich durch *Erfahrung* nichts ausmachen läſst, nicht — deräſonniren will.

Indem wir nun gegenwärtig das Vorſtellungsvermögen im engeren Sinne zu unterſuchen haben, müſſen wir angeben: *worin* denn eigentlich die *inneren* Bedingungen der Vorſtellung überhaupt beſtehen? was denn dasjenige ſey, welches in jeder Vorſtellung, wenn ſie Vorſtellung ſeyn ſoll, vorkommen muſs? was denn zur *bloſſen Vorſtellung* weſentlich gehöre? Hiezu iſt vor allen Dingen unumgänglich nothwendig, daſs der Begriff einer bloſſen Vorſtellung aufs genauſte beſtimmt werde. Auch das Wort *bloſſe Vorſtellung* kann mehr als *eine* Bedeutung haben.

§. IX.

Das Wort *Vorſtellung* faſſet in ſeiner weitern Bedeutung die Empfindung, den Gedanken, die Anſchauung, den Begrif, die Idee, mit einen Worte, alles zuſammen, was *in unſrem Bewuſstſeyn* als unmittelbare Wirkung des Empfindens, Denkens, Anſchauens, Begreifens, vorkömmt.

I.

Bey der bisherigen leidigen Unbeſtimmtheit, in welcher die Philoſophen den wichtigen Begriff der Vorſtellung gelaſſen haben, wurde das Wort *Vorſtellung* ohne Unterſchied für alles was im Gemüthe vorgeht, für jedes Wirken und Leiden deſſelben gebraucht; ja, von vielen wurde die Vorſtel-

lung ſogar als eine bloſſe *Veränderung des Gemüthes* definiert. Gleichwohl iſt die *Vorſtellung* von dem *Vorſtellen*, wie Wirkung von der Handlung, wie Folge vom Grunde unterſchieden: ſo, daſs Vorſtellung, nie das beym Vorſtellen vorgehende Wirken und Leiden des Gemüthes, ſondern *nur* das, was aus dieſem Wirken und Leiden entſtanden iſt, das unmittelbare Produkt des Vorſtellens, heiſſen kann. Da man die Worte *Gedanken*, *Begriff*, *Idee*, nie für *Handlungen*, ſondern immer für *Wirkungen* des Vorſtellens gebraucht; ſo iſt auch die Bedeutung, in welcher man den *Gedanken*, den *Begriff* und die *Idee* unter dem gemeinſchaftlichen Namen der Vorſtellung zuſammenfaſst nie *zweydeutig*. Hingegen iſt dieſes bey der *Empfindung* und der *Anſchauung* der Fall. Empfindung heiſst bald das Afficiert werden des Gemüthes, die Veränderung welche ein Eindruck bewirkt, das leidende Verhalten des Gemüthes bey demſelben, und bald die dadurch entſtandene Vorſtellung; und ſo heiſst Anſchauung bald ſo viel als das *Anſchauen*, bald aber die durchs Anſchauen unmittelbar bewirkte Vorſtellung. Dieſer in ihren Folgen höchſt wichtigen Zweydeutigkeit der weitern Bedeutung des Wortes Vorſtellung wird dadurch vorgebeugt, daſs daſſelbe nie für irgend ein *Wirken* oder *Leiden* des Vorſtellungsvermögens, ſondern immer für die Wirkung, das Produkt derjenigen Veränderung, die *vorſtellen* heiſst, gebraucht werde; wie ich denn auch daſſelbe in der Folge immer nur in der letztern Bedeutung gebrauchen werde.

2.

Jede *Empfindung*, jeder *Gedanke*, jede *Anſchauung*, jeder *Begriff*, jede *Idee* iſt eine Vorſtellung;

lung, aber nicht jede *Vorstellung* ist Empfindung, nicht jede ist Gedanke, u. s. w.; oder diess alles zusammengenommen. Ungeachtet das Wort *Vorstellung*, welches die Gattung bezeichnet, für jede dieser Arten gebraucht werden kann, so kann doch keine Benennung einer blossen Art, die Gattung ausdrücken. Aber freylich muss man, um diese Regel befolgen zu können, die *Arten* sowohl von der *Gattung* als *untereinander* selbst zu unterscheiden wissen, welches leider! in Rücksicht auf die *Vorstellungen* bis itzt keineswegs der Fall war. Unsre bisherige Philosophie war in den meisten Fällen weit entfernt, von den *Unterschieden* z. B. zwischen *Empfindung*, *Begriff* und *Idee*, auf welche schon die Sprache durch die blosse Verschiedenheit dieser Worte hätte aufmerksam machen sollen, Gebrauch zu machen. Sie verwirrte gewöhnlich *), die (wie sich in der Folge zeigen wird) sehr verschiedenen Bedeutungen dieser Worte durcheinander, während sie durch ihre Sachwalter die Schuld von der Langsamkeit ihrer Fortschritte, und den ewigen Streitigkeiten auf ihrem Gebiethe, so oft auf die *Armuth der Sprache* wälzen liess. Ungeachtet man es aber bisher mit den Benennungen der verschiedenen Vorstellungen nicht so genau nahm, dass man die Vorstellungen, welche der Sinnlichkeit angehören, *Empfindungen*, — die aber, welche man dem Verstande und der Vernunft zueignet, *Begriffe* und *Ideen* ausschliessend genannt hätte: so war man gleichwohl wenigstens darüber einig, dass nicht alle Vorstellungen ohne

*) *Confused Ideas are such as render the use of words incertain, and take away the benefit of distinct names.* *Locke.*

Unterſchied Empfindungen, Begriffe, Ideen; wohl aber, daſs alle Empfindungen, Begriffe und Ideen ohne Unterſchied Vorſtellungen heiſſen können. Ich habe alſo inſoferne gegen dasjenige, was in §. IX. feſtgeſetzt wird, keine Einwendung zu beſorgen.

§. X.

In wieferne Empfindungen, Gedanken, Anſchauungen, Begriffe, Ideen *Vorſtellungen* ſind, die durch Empfinden, Denken, Begreifen u. ſ. w. erhalten werden, inſoferne gehört das Vermögen zu empfinden, denken, begreifen, u. ſ. w. zum Vorſtellungsvermögen im engern Sinne; oder, welches eben ſo viel heiſst, das Wort Vorſtellungsvermögen faſst in ſeiner engeren Bedeutung *Sinnlichkeit, Verſtand* und *Vernunft* zuſammen.

Hier ſollte man denken, wäre ich gegen Misverſtändniſs und Widerſpruch genugſam durch den Sprachgebrauch geſichert, welcher Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft als weſentliche Beſtandtheile in dem Begriffe des menſchlichen Vorſtellungsvermögens oder *Gemüthes* zuſammenfaſst. Allein die ſo gewöhnliche Verwechslung des vorſtellenden Subjektes mit dem Vorſtellungsvermögen, der Seele mit dem Gemüthe, dürfte mir bey manchem Leſer, der das Vorſtellungsvermögen für die *Kraft* eines Geiſtes hält, und dieſem Geiſte entweder geradezu alle *Sinnlichkeit* abſpricht, oder nur in ſoferne einräumt, als derſelbe mit einem organiſchen Körper verbunden iſt, harten Widerſpruch zuziehen. Es iſt alſo wohl nicht überflüſſig zu erinnern, daſs hier ſchlechterdings nicht von der *Seele,* über deren

deren Natur ich durchaus wenigſtens für itzt nichts auszumachen begehre, ſondern nur vom *Vorſtellungsvermögen* die Rede ſey, daſſelbe mag herkommen, *wo* es wolle, und angehören *wem* es wolle. In wieferne nun zu dieſem Vorſtellungsvermögen, das Vermögen *zu empfinden* gehört, welches dem Sprachgebrauch zufolge *Sinnlichkeit* heiſst, in ſoferne macht Sinnlichkeit einen weſentlichen Beſtandtheil des Begriffes des Vorſtellungsvermögens in der engeren Bedeutung dieſes Wortes aus.

Unſre empiriſche *Pſychologie* hat ſich bisher mit der Sinnlichkeit, und unſre *Logik* mit dem Verſtande und der Vernunft ſo glücklich beſchäftiget, daſs es manchem Philoſophen von Profeſſion, der das Wort Vorſtellungsvermögen nur allein in der bisher angegebenen *engeren* Bedeutung nimmt, und ſich unter demſelben nichts weiter als Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft denkt, wohl eine lächerliche Anmaſſung ſcheinen dürfte, über das Vorſtellungsvermögen etwas Neues, Merkwürdiges, oder gar eine Reformation der Philoſophie veranlaſſendes ſagen zu wollen. Gleichwohl, wenn die Männer, die das *Nil Novi ſub Sole* ſo oft zur Unzeit im Munde führen, bedenken wollten, daſs durch alle bisherigen Verſuche die *Wiſſenſchaft* des Vorſtellungsvermögens noch nicht ſo weit vorwärts gerückt iſt, daſs man darüber einig wäre: *was* denn durch unſer Gemüth erkannt werden könne, ob z. B. nur Sinnliche, oder auch überſinnliche Gegenſtände? ſo dürften ſie doch die Vermuthung nicht ſogar unwahrſcheinlich finden, daſs die Kenntniſs des menſchlichen Vorſtellungsvermögens, durch alle Bekanntſchaft mit den *pſychologiſchen* Geſetzen der Sinnlichkeit, und den *logiſchen* des Verſtandes

und der Vernunft noch lange nicht erschöpft sey. Wirklich giebt es eine Bedeutung der Worte *Vorstellung* und *Vorstellungsvermögen*, an welche man weder in der *Psychologie*, noch in der *Logik* bisher gedacht, die man wenigstens in Beyden ganz unbestimmt gelassen hat, und die der *allgemeinen Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* aufbehalten war.

§. XI.

Das Wort *Vorstellung* fasset in seiner engsten Bedeutung *nur* dasjenige zusammen, was die Empfindung, der Gedanke, die Anschauung, der Begriff, und die Idee untereinander *gemeinschaftliches* haben.

Die Vorstellungen der Sinnlichkeit haben mit den Vorstellungen des Verstandes und der Vernunft bey aller ihrer anerkannten Verschiedenheit das Gemeinschaftliche, dass in ihnen etwas *vorgestellt* wird. Ich nenne den Begriff, den ich dadurch erhalte, wenn ich dieses Gemeinschaftliche aushebe, und für sich allein denke, den Begriff der Vorstellung im strengsten Sinne, in der engsten Bedeutung des Wortes. Das Wort *Vorstellung* in dieser Bedeutung bezeichnet nur den *Inhalt* des Begriffes der Vorstellung überhaupt, den man von dem *Umfange* desselben wohl unterscheiden muss. Dieser *Umfang* ist *sehr gross*; denn er befasst alles, was Vorstellung in weiterer Bedeutung heisst, Empfindung, Gedanken u. s. w. Iener *Inhalt* hingegen ist *sehr klein*, denn er schliesst alles aus, was nicht in den Begriff der Vorstellung überhaupt, gehört, und folglich die Merkmale der Sinnlichkeit des Verstandes, der Vernunft, wodurch sich die Vorstellun-

stellungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft von einander unterscheiden. Das Wort *Vorstellung im strengsten Sinne*, bezeichnet also hier lediglich den *Gattungsbegriff* der Vorstellung, der, wie jeder andere Gattungsbegriff, alle Arten *Unter* sich begreift, ohne eine einzige *in* sich zufassen, in seinen Inhalt aufzunehmen, unter seinen wesentlichen Merkmalen zu enthalten. Er ist ein Merkmal, das allen besonderen Arten von Vorstellungen zukömmt, aber keine besondere Art von Vorstellung ist ein Merkmal, das ihm eigenthümlich wäre.

Man wende hier ja nicht ein, dass es keine Vorstellung in diesem strengen Sinne geben könne, weil doch jede wirkliche Vorstellung *entweder* eine Empfindung, *oder* ein Gedanke oder u. s. w. seyn müsse. Diess würde eben so viel sagen, als die bestimmteste Bedeutung des Wortes *Mensch*, in welcher dasselbe weder irgend einen einzelnen Menschen, noch eine Menschenart, oder Classe, sondern nur die Gattung — das vernünftige Thier, allein bezeichnet, verwerfen wollen, weil die Gattung nicht ausser den Arten und die Art nur in den Individuen existieren kann. Wenn die Gattungen unmöglich ohne die grösste Verwirrung in unsren Begriffen anzurichten, und allem unsren Philosophieren ein Ende zu machen, mit den Arten und Individuen verwechselt werden können, und dürfen: so muss auch die *Vorstellung überhaupt* als *Gattung* aufs genauste von den *besondern Vorstellungen* als *Arten* unterschieden, und der Inbegriff der ihr in jener Eigenschaft zukommenden Merkmale mit der grössten Bestimmtheit besonders aufgestellt werden. Ich habe für den *Gattungsbegriff* der Vorstellung, darum den Ausdruck *Vor-*

ſtellung in engſter Bedeutung gewählt, weil der Gattungsbegriff den Namen *Vorſtellung* mit keinem andern Begriffe theilt, während der Namen *Vorſtellung*, wenn er *Arten* bezeichnet, *mehreren*, nämlich der Empfindung, dem Gedanken, dem Begriffe u. ſ. w. zukömmt; und folglich als gemeinſchaftliche Benennung der Arten weitere Bedeutung hat, d. i. mehr als *einen* Begriff zu bezeichnen gebraucht wird.

§. XII.

Das Wort *Vorſtellungsvermögen* faſſet in ſeiner *engſten* Bedeutung nur dasjenige zuſammen, was zu den innern Bedingungen der bloſſen Vorſtellung im ſtrengſten Sinne gehört, und bedeutet folglich weder Sinnlichkeit, noch Verſtand, noch Vernunft.

Das Vorſtellungsvermögen blos in *engerer* (nicht in engſter) Bedeutung faſst Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft zuſammen; und beſteht daher weder aus der Sinnlichkeit, noch aus dem Verſtande, noch aus der Vernunft allein, ſondern aus allen dieſen Vermögen zuſammengenommen. Lieſſe ſich alſo das Vorſtellungsvermögen nur in *engerer* Bedeutung denken, ſo müſste *jede beſondere* Vorſtellung nothwendig das Produkt der Sinnlichkeit des Verſtandes und der Vernunft *zuſammengenommen* ſeyn; das Vorſtellungsvermögen könnte ſich bey gewiſſen Vorſtellungen z. B. den Empfindungen nicht als Sinnlichkeit ohne Mitwirkung der Vernunft äuſſern, und das Vermögen zu Schlieſſen müſste auch zur ſinnlichſten Vorſtellung als unentbehrlich angenommen werden. Nicht

so hingegen wenn das Vorstellungsvermögen in *engster* Bedeutung gedacht, und darunter Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft weder zusammengenommen, noch eines dieser Vermögen mit Ausschluss der übrigen verstanden, sondern blos dasjenige begriffen wird, was allen diesen Vermögen gemeinschaftlich ist. Es wird dann ein Vorstellungsvermögen gedacht, das zwar in den besondern Vorstellungen sich *entweder* als Sinnlichkeit, *oder* als Verstand, *oder* als Vernunft, oder auch in allen dreyen Vermögen zugleich äussert, aber durch seine Natur eben so wenig zu Vorstellungen, die das Resultat von allen drey Vermögen sind, als zu blossen Empfindungen, zu blossen Verstandes Begriffen, zu blossen Vernunftideen *ausschliessend* bestimmt, sondern aller dieser Arten von Vorstellungen fähig ist.

Um die Uebersicht der bisher vorgenommenen Bestimmungen des Begriffes des Vorstellungsvermögens zu erleichtern, wollen wir die gefundenen Unterschiede zwischen den drey Bedeutungen des Wortes Vorstellungsvermögen hier *nebeneinander* aufstellen.

Weitere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff alles desjenigen denkt, was zunächst und unmittelbar zu den Bedingungen der Vorstellung gehört, so ist in diesem Inbegriffe das vorstellende Subjekt, und sind in demselben die vorgestellten Objekte, in wieferne sie zur Vorstellung beytragen, mit enthalten.

Anm. In dieser weitern Bedeutung allein wurde das Vorstellungsvermögen bisher von den-

jenigen genommen, welche dasselbe entweder für die Kraft einer einfachen Substanz, oder eines organischen Körpers, oder für das Resultat einer Verbindung von beyden angesehen haben.

Engere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung, (was nur zur *blossen* Vorstellung) in weiterer Bedeutung gehört; So ist:

1) Aus diesem Inbegriffe, welcher nur das *blosse* Vorstellungsvermögen enthält, das vorstellende *Subjekt* und das vorgestellte *Objekt ausgeschlossen*, weil beyde nur zu den äussern, d. h. denjenigen Bedingungen gehören, die von der blossen Vorstellung durch das Bewusstseyn unterschieden werden. Es sind aber

2) In diesem Inbegriffe Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft enthalten, weil diese zu den innern Bedingungen der Empfindung, des Begriffes, und der Idee gehören, welche durch das Wort *Vorstellung in weiterer Bedeutung* zusammengefasst werden.

Engste Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was *nur* zu den inneren Bedingungen der *Vorstellung in engster Bedeutung* gehört: so muss aus diesem Inbegriffe nicht nur das vorstellende *Subjekt* und das vorgestellte *Objekt* (wie aus dem vorigen) sondern auch noch *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft* ausge-

schlossen

schlossen werden; und er enthält nur dasjenige, was weder ausschliessend zur Vorstellung der Sinnlichkeit, noch der Vorstellung des Verstandes, noch der Vorstellung der Vernunft, sondern was zur Vorstellung überhaupt, zur Vorstellung κατ' ἐξοχην gehört.

Und so hätten wir dann den bestimmten *Umriss* für den Begriff des Vorstellungsvermögens κατ' ἐξοχην und im strengsten Sinne des Wortes. Ich sage den blossen Umriss, die blosse Gränzbestimmung des Begriffes, wodurch eigentlich nichts gewonnen ist, als dass man bestimmt wisse *was nicht in diesen Begriff hineingehört.* Wie viel aber auch schon dadurch für die Philosophie gewonnen sey, wenn eine solche Gränzbestimmung die Probe der Allgemeingültigkeit hält (welches ich von der Meinigen nicht behaupten will) und wie sehr diese Gränzbestimmung die Mühe einer trocknen Zergliederung verlohne, muss jedem einleuchten, der die Misverständnisse und das von denselben unzertrennliche Unheil zu berechnen versteht, welche in der Philosophie dadurch entstehen und unterhalten werden müssen, wenn in einen so äusserst wichtigen, allen übrigen Begriffen entweder zum Grunde liegenden, oder doch mit allen verknüpften Begriff, wie der *der Vorstellung* ist, fremde, überflüssige, widersprechende *Merkmale* aufgenommen werden.

Allein dieser leere Umriss muss auch noch ausgefüllt werden, zu den blos *negativen* Bestimmungen des Begriffes des Vorstellungsvermögens müssen auch noch *positive* hinzukommen, und da wir nun wissen, was von diesem Begriffe ausgeschlossen wird, muss nun auch angegeben werden,

was denn eigentlich in ihm enthalten ist. Wir wissen, dass sein Inhalt nur aus den inneren Bedingungen der blossen Vorstellung überhaupt bestehen könne; aber wir wissen nicht *welche* denn eigentlich diese *inneren Bedingungen* sind. Haben wir diese gefunden, so haben wir uns in den Besitz des *positiven Begriffes* gesetzt, der durch das Wort Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne bezeichnet wird. Dieser Begriff muss schlechterdings *allgemeingültig* bestimmt und festgesetzt werden, wenn die Begriffe der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft, des Erkenntnissvermögens, und der *Gränzen* desselben genauer wie bisher bestimmt, d. h. gegen alle Vieldeutigkeit gesichert werden sollen. Denn, wie soll man mit Gewissheit angeben können, wie sich die Vorstellung der Sinnlichkeit von der Vorstellung des Verstandes und der Vernunft unterscheidet, und was zu jeder Art von Vorstellung gehöre, wenn man nicht weiss, was zur *Vorstellung* überhaupt, zur *Gattung*, gehört, und was unter Vorstellungsvermögen überhaupt gedacht werden muss? Wie soll sich befriedigend bestimmen lassen, *was* durch Sinnlichkeit, durch Verstand, durch Vernunft vorgestellt werden könne, so lange nicht ausgemacht ist, was sich überhaupt vorstellen lasse? und wie soll sich diess letztere wissen, allgemeingültig festsetzen lassen, so lange man nicht mit sich selbst und andern über die Bedingungen einig ist, die zu jeder Vorstellung überhaupt als Vorstellung, zur *blossen* Vorstellung, gehören?

§ XIII.

Der Inbegriff desjenigen, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung überhaupt

haupt gehört; oder das Vorſtellungsvermögen in engſter Bedeutung, läſst ſich ſeiner Beſchaffenheit nach weder von dem vorſtellenden Subjekte, oder der Seele, noch von den vorgeſtellten Objekten, ſondern nur allein aus dem richtigen Begriffe der *bloſſen Vorſtellung* ableiten.

Wenn das Vorſtellungsvermögen aus der Natur der Seele abgeleitet werden ſollte, ſo müſste man unter *Seele* nicht das Vorſtellungsvermögen, ſondern das Subjekt deſſelben, die vorſtellende Subſtanz, verſtehen, in wieferne dieſelbe unter die möglichen Gegenſtände unſrer Vorſtellungen gehört, *vorgeſtellt* werden kann. Dieſs gilt auch in Rückſicht auf die auſſer unſrem Gemüthe befindlichen Gegenſtände. Die Ableitung des ganzen Vorſtellungsvermögens, oder auch nur eines Theils deſſelben, könnte nur in ſoferne von dieſen Gegenſtänden vorgenommen werden, als dieſelben *vorgeſtellt* werden können. Es müſsten alſo entweder aus *einer beſondern* Vorſtellung, nämlich der *Seele,* oder aus *mehreren beſonderen* Vorſtellungen, nämlich der Gegenſtände auſſer uns, die Bedingungen abgeleitet werden, die, nicht zu dieſen *beſondern* Vorſtellungen, (denn von denen iſt hier nicht die Frage) ſondern zur *Vorſtellung überhaupt* gehören. Es kann aber wohl keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daſs nicht alles, was Bedingung gewiſſer beſonderer Vorſtellung iſt, auch Bedingung jeder Vorſtellung, d. h. der Vorſtellung überhaupt ſey. Es müſsten alſo dieſe beyden verſchiedenen Arten von Bedingungen von einander unterſchieden werden; welches ſchlechterdings unmöglich iſt ohne nicht den Unterſchied zwiſchen den beſon-

besondern Vorstellungen und der *Vorstellung überhaupt* angegeben zu haben. Der bestimmte Begriff der Vorstellung überhaupt ist also die einzig mögliche Quelle, aus welchen sich die Bedingungen die den Begriff des Vorstellungsvermögens ausmachen, schöpfen lassen.

„Aber die Vorstellung hängt ja selbst wieder von dem vorstellenden Subjekte, und den vorgestellten Objekten ab." — Freylich, aber nur als von äussern Bedingungen, die zum Vorstellungsvermögen gehören, aber nicht dasselbe selbst sind. Es ist hier nicht die Frage: *woraus* das Vorstellungsvermögen *entstehe*; sondern *worin es bestehe*, nicht um den *Ursprung*, sondern lediglich um die *Beschaffenheit* des Vorstellungsvermögen; nicht *woher* das Vorstellungsvermögen seine Bestandtheile erhalte, sondern, was es für Bestandtheile habe; nicht wie sich das Vorstellungsvermögen *genetisch* erklären lasse, sondern was man denn unter Vorstellungsvermögen zu *verstehen* habe. Der Unterschied zwischen diesen beyden Fragen ist so allgemein verkannt worden, dass er nicht oft genug eingeschärft werden kann. Man vernachlässigte immer diejenige, über deren Beantwortung man durchaus vorher hätte einig seyn müssen, wenn über die andere, welche alle Köpfe beschäftigte, eine befriedigende Auskunft möglich seyn sollte.

Das Vorstellungsvermögen kann unmöglich von seiner *Ursache* (diese liege nun in dem Subjekte, in den Objekten, oder in beyden,) abgeleitet werden, bevor man noch nicht weiss, was man darunter verstehe, d. h. bevor man dasselbe nicht aus seiner *Wirkung* der *blossen Vorstellung* kennt.

Es

Es muſs alſo gegenwärtig die Frage beantwortet werden: worin beſteht die *Vorſtellung* ſelbſt? oder was kann und muſs in dem *Begriffe der Vorſtellung* gedacht werden?

Indem wir nun zu dieſer wichtigen Frage hinübergehen, ſcheint ſich unſren weiteren Fortſchritten ein ganz unüberſteigliches Hinderniſs entgegen zu thürmen, welches in nichts geringeren beſteht, als daſs es ſchlechterdings unmöglich iſt, von der Vorſtellung im ſtrengſten Sinne des Wortes eine eigentliche Definition oder ſogenannte *Sacherklärung* zu geben. Eine ſolche Erklärung verſuchen, würde eben ſo viel ſeyn, als einen Begriff von der Vorſtellung aufſtellen wollen, der nicht ſelbſt wieder eine Vorſtellung wäre. Man prüfe ſorgfältig alle Erklärungen, welche von der Vorſtellung, in was immer für einer Bedeutung des Wortes, von was immer für Philoſophen gegeben ſind; und man wird finden, daſs ſie den Begriff der bloſſen Vorſtellung nicht erklären, ſondern als bekannt vorausſetzen *).

Allein dieſe völlig ausgemachte Unmöglichkeit einer Definition der Vorſtellung kann nur ſo lange ein Hinderniſs unſrer weiteren Unterſuchungen ſcheinen, als man nicht von der eben ſo ausgemachten *Entbehrlichkeit* einer ſolchen *Definition* überzeugt iſt. Da die Vorſtellung dasjenige iſt, worauf ſich alles, was Objekt des Bewuſtſeyns iſt und

*) Wer verſteht zum B. die alte auch in einer anderen oben angegebenen Rückſicht fehlerhafte Definition: *Vorſtellung iſt eine Veränderung des Gemüthes*; wenn er ſich nicht unter Gemüth das Vermögen der *Vorſtellungen* denkt?

und ſeyn kann beziehen muſs: ſo iſt ſie aus allem, was im Bewuſstſeyn vorkommen kann, das Bekannteſte aber auch das Unerklärbarſte. Sie geht allem Bewuſstſeyn vorher, das nur durch ſie möglich iſt *), und iſt, da ſie bey jeder Erklärung *vorausgeſetzt* werden muſs, einer Erklärung eben ſo wenig bedürftig als fähig. Ihr *Begriff* hingegen hat zwar auch keinen *höheren* über ſich, von dem er *abgeleitet* werden könnte; denn er wird ſelbſt bey dem Begriffe eines *Dinges* in weiteſter Bedeutung, (d. h. des *Vorſtellbaren* oder wie man es gewöhnlich ausdrückt des Denkbaren) vorausgeſetzt. Aber eben darum bedarf dieſer Begriff um ſo mehr der *Erörterung*, je weniger ſein Gegenſtand eine *Erklärung* zuläſst. Da die *Vorſtellung* ſelbſt bey jeder Erklärung vorausgeſetzt werden muſs: ſo kann nur durch den völlig erörterten, und durchgängig beſtimmten Begriff der unerklärbaren Vorſtellung verhindert werden, daſs nicht mehr und nicht weniger von der Vorſtellung vorausgeſetzt werde, als ſchlechterdings vorausgeſetzt werden *muſs*, wenn die Vorausſetzung, die allen möglichen Erklärungen zur *Prämiſſe* dient, nicht verfälſcht werden ſoll. Da endlich der Begriff der Vorſtellung bey dem Begriff eines *Dinges* vorausgeſetzt wird, ſo iſt es offenbar, daſs dieſer letztere wichtige Begriff, der aller *Metaphyſik* zum Grunde liegt, ſo lange vieldeutig und ſchwankend bleiben muſste, ſo

*) Und das daher ſeiner *Möglichkeit* nach nicht in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt, die ſich mit der bloſſen Vorſtellung beſchäftiget, ſondern erſt *nach* derſelben unterſucht, *in* derſelben aber ſeiner unbezweifelten *Wirklichkeit* nach angenommen werden muſs.

so lange der erstere nicht durchgängig bestimmt und festgesetzt war; daſs die Philosophie ihre Untersuchungen keineswegs, wie man bis itzt dafür hielt, entweder mit dem *Individuellsten* der uns vorstellbaren Dinge, unsren *vorstellenden Ich*, oder mit dem *allgemeinsten*, dem Dinge überhaupt, sondern mit der *Vorstellung* beginnen müsse; und daſs daher der ganze Gang, den alles Philosophieren bisher genommen hat, gleich von dem ersten Punkte, wovon er ausgieng, eine schiefe Richtung hatte.

In beyden, sowohl in der *Klarheit* als in der *Unerklärbarkeit* des Begriffes der Vorstellung liegt der Grund, warum man diesen Begriff bisher nicht nur, wie man wohl muſste, *undefiniert*, sondern auch, wie man nicht sollte, *unerörtert* gelassen hat. Wir haben ganz vortreffliche Versuche über das *Denken* und *Empfinden*, aber meines Wissens keinen einzigen, der das *Vorstellen im strengsten Sinne*, das, was dem Denken und Empfinden gemeinschaftlich ist, untersucht hätte. Ob jene Versuche nicht noch ungleich mehr geleistet hätten, als sie wirklich geleistet haben; wenn diese Untersuchung vorhergeschickt worden wäre, wird sich in der Folge bestimmter zeigen lassen. Itzt nur ein paar Worte hierüber, die, so sehr sie uns dem ersten Anblick nach von unsrem Pfade zu entfernen scheinen, gleichwohl in der Sache selbst uns um eine gute Strecke auf demselben weiter bringen dürften.

Man hat zwar das *Denken in weiterer Bedeutung*, in welcher es für eben so viel als *vorstellen* galt, vom *Denken in engerer Bedeutung*, in welcher es so viel als *urtheilen* und *schliessen* heiſst, unterschieden, obgleich nicht immer von diesem

Unterschiede Gebrauch gemacht *). Aber jene weitere Bedeutung des Wortes *denken* war gewöhnlich ein leidiges Spiel der Gedankenlosigkeit und des Zufalls. Bald sollte sie dasjenige angeben, was man dem *Empfinden* *entgegensetzte*, bald etwas, worunter man das Empfinden zugleich *mitbegriffen* wissen wollte. Im ersten Sinne sollte denken so viel heissen als Vorstellungen *hervorbringen*, die Handlung der vorstellenden Kraft, wobey sich das Gemüth blos *thätig* verhalten sollte. Im zweyten sollte es eben so viel heissen als *Vorstellungen haben*, wobey das Empfinden, das sich leidend verhalten des Gemüthes keineswegs ausgeschlossen seyn sollte. *Denken* im weitesten Sinne des Wortes wurde daher ohne Unterschied bald für Vorstellungen *haben*, bald für *hervorbringen*, bald für *empfangen*, bald für diess *alles zusammengenommen* gebraucht. So wie dieser unphilosophische Gebrauch des Wortes *denken* die Untersuchung des Vorstellungsvermögens einerseits erschwerte, so wurde er selbst auf der andern Seite durch die Unterlassung dieser Untersuchung erleichtert. Ob und in wiefern zu eben derselben Veränderung des Gemüthes, die man Vorstellungen *empfangen* nannte, auch ein *hervorbringen*; ob zu dem was man Vorstellungen *hervorbringen* nannte, auch ein *Empfangen* gehörte, bekümmerte die meisten Philosophen sehr wenig, welche die unbestimmten Bedeutungen der Ausdrücke *Vorstellungen empfangen*,

*) Gerade dort nicht, wo man am meisten gesollt hätte, in der *Logik*, die man nicht etwa auf die Gesetze des *Denkens im strengsten Sinne* eingeschränkt, sondern auf die psychologischen Gesetze der Vorstellungen überhaupt ausgedehnt hat.

gen, und *Vorſtellungen hervorbringen*, in dem unbeſtimmten Ausdrucke *Vorſtellen* zuſammenfaſsten, den ſie, wenn es die Noth oder die Bequemlichkeit heiſchte, bald mit dem Worte *denken*, bald mit *Empfinden*, nahe genug beſtimmt zu haben glaubten.

§. XIV.

Ungeachtet ſich in keiner Definition angeben läſst, was die Vorſtellung *an ſich ſey*; ſo können, und müſſen ſich doch die Merkmale angeben laſſen, durch welche ſie *gedacht* wird, und welche, in wieferne ſich ohne dieſelben die Vorſtellung nicht denken läſst, unter die innern Bedingungen der Vorſtellung gehören.

Daſs die Unmöglichkeit einer *Definition* keineswegs die Unmöglichkeit einer befriedigenden *Erörterung* nach ſich ziehe, wiſſen die Logiker, und wird in der Naturwiſſenſchaft durch tauſend auffallende Beyſpiele beſtätiget. Man weiſs nicht, was ein *Körper*, was die *Bewegung* u. ſ. w. an ſich *ſey*, aber man weiſs doch was man ſich bey dieſen Worten zu *denken* habe, was den *Begriff* dieſer Gegenſtände ausmache, was in denſelben *weſentlich* aufgenommen, und aus demſelben weſentlich weggelaſſen werden müſſe. Uns iſt es hier gar nicht darum zu thun, was die Vorſtellung *ſey*, ſondern nur darum, was in dem uns möglichen und nothwendigen Begriffe der Vorſtellung gedacht werden müſſe. Wir unterſuchen die Vorſtellung nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern um über den Begriff des *Vorſtellungsvermögens*, d. h. desjenigen, was zu den innern Bedingungen der

blossen Vorstellung gehört, endlich einmal einig zu werden. Nun gehört aber (nicht die unerklärbare Vorstellung selbst, sondern) dasjenige ohne welches sich die blosse Vorstellung nicht denken läst, und welches daher auch im Begriffe der blossen Vorstellung wirklich gedacht wird, zu den *inneren Bedingungen* der Vorstellung, und macht diese innern Bedingungen, in wieferne sie denkbar sind, aus. Bey aller Unmöglichkeit einer Definition der Vorstellung ist also gleichwohl eine Erörterung des Begriffes der Vorstellung möglich, die vollkommen hinreicht, um uns den gesuchten Aufschluss über das Vorstellungsvermögen zu geben.

„Aber ist denn nicht jeder Begriff von Vorstellung selbst wieder eine Vorstellung, und wird uns also die versprochene Erörterung nicht gleichwohl im *Cirkel* herumtreiben?" Der Begriff der Vorstellung (man muss hier hinzusetzen der Vorstellung im strengsten Sinne, *κατ' εξοχην*) ist freylich Vorstellung, aber er ist nicht selbst die Vorstellung im strengsten Sinne, *κατ εξοχην.*; er ist Vorstellung, aber nicht *die* Vorstellung, er ist Vorstellung, die ein *Begriff* ist, und gehört folglich unter eine *Art* von Vorstellung, während sein Gegenstand, die Vorstellung im strengsten Sinne, *Gattung* ist. Die Vorstellung im letztern Sinne kommt Menschen und Thieren gemeinschaftlich zu; aber der *Begriff* von Vorstellung ist ein ausschliessendes Vorrecht der Vernunft. Wie wenig hier Gefahr des Cirkels seyn könne, wird in der Folge noch mehr einleuchten.

Wenn die Erörterung dieses Begriffes allem Missverständnisse vorbeugen und selbst gegen alles Miss-

Missverständniss gesichert seyn, und wenn sie, wie von der allgemeinen Theorie des Vorstellungsvermögens, die dieses Namens werth seyn soll, gefordert wird, den Grund zu *allgemeingeltenden* Principien der Philosophie legen soll: so muss durch sie der Begriff der Vorstellung *völlig erschöpft*, das heisst, es muss *alles* was in diesem Begriffe vorstellbar ist, und *so weit* als es vorstellbar ist, angegeben seyn. Die Zergliederung des in ihm Vorstellbaren muss bis an die eigentliche Gränze der Vorstellbarkeit vorgenommen, und diese Gränze selbst deutlich bestimmt, allgemeingültig gezeigt werden. Man kann mit Grund behaupten, dass die *Philosophie* bisher noch keinen einzigen Begriff im eigentlichen Verstande erschöpft habe, und erschöpfen *konnte;* da bey jedem der bisher unentwickelte Begriff der Vorstellung vorausgesetzt werden musste. Gleichwohl wird man die Erschöpfung des von mir im vorhergehenden bestimmten Begriffes der blossen Vorstellung überhaupt nicht nur nicht unmöglich, sondern nicht einmal von besonderer Schwierigkeit finden, wenn man bedenkt: 1) dass dieser Begriff seiner *Allgemeinheit* wegen nur sehr wenige Merkmale in sich fassen könne. Man weiss aus der Logik, dass der *Inhalt* eines Begriffes in eben dem Verhältnisse kleiner als sein *Umfang* grösser ist. Der Begriff der Vorstellung aber wird selbst bey dem allgemeinsten, nämlich dem des Vorstellbaren oder des Dinges vorausgesetzt, und hat mit demselben wenigstens gleichen Umfang. 2) Dass beym Erschöpfen dieses Begriffes nur von wesentlichen Merkmalen, mit Ausschluss alles zufälligen, die Rede seyn könne und dürfe. 3) Dass diese wenigen wesentlichen Merkmale, so bald man sie gefunden

hat, das Kriterium der Vorstellbarkeit abgeben, in dem dasjenige, was ihnen widerspricht, nicht vorstellbar seyn kann; ein Kriterium, durch welches sich sogleich bestimmt angeben läſst, was denn eigentlich an der *Vorstellung* selbst, vorstellbar ist, und was an ihr als unvorstellbar *vorausgesetzt* werden muſs.

§. XV.

Zu jeder Vorstellung gehört als innere Bedingung (als wesentlicher Bestandtheil der bloſsen Vorstellung) etwas, welches dem *Vorgestellten* (dem von der Vorstellung durchs Bewuſstseyn unterschiedenen Gegenstande,) entspricht; und dieſs nenne ich den *Stoff* der Vorstellung.

Indem man bisher alles, was vorgestellt wird, und vorgestellt werden kann, *Stoff* einer Vorstellung nannte, lief dabey eine in ihren Folgen äusserst wichtige *Zweydeutigkeit* mit unter, welche durch die Vieldeutigkeit des Wortes Vorstellung veranlasset wurde, und die hier aus der eigentlichen Bedeutung des Ausdruckes *Stoff der Vorstellung* hinweggeschaft werden muſs *Stoff einer Vorstellung seyn* kann zweyerley heissen, entweder *in* der bloſsen Vorstellung, als dem von ihr unterschiedenen Gegenstande entsprechend vorkommen, oder der von der bloſsen Vorstellung selbst verschiedene Gegenstand einer Vorstellung seyn. Eben dadurch, daſs ich durch mein Bewuſstseyn genöthiget bin, dem *Baum* den ich mir vorstelle, von der bloſsen Vorstellung desselben zu unterscheiden: bin ich genöthiget dasjenige, was *in* der bloſsen Vorstellung dem Baume entspricht, und wodurch sich

ſich die Vorſtellung des Baumes von anderen Vorſtellungen unterſcheidet, von dem *Baume* ſelbſt, von dem Gegenſtande, der nicht bloſſe Vorſtellung iſt zu unterſcheiden. Nur das erſtere *iſt* der *eigentliche Stoff* der Vorſtellung; das letztere kann nur uneigentlich nur in weiterer Bedeutung Stoff heiſſen, und ſoll um der Verwirrung weſentlich verſchiedener Begriffe vorzubeugen, von mir immer bey ſeinem eigentlichen Namen *Gegenſtand* genannt werden. Wer ſich den Unterſchied zwiſchen Stoff und Gegenſtand einer Vorſtellung recht anſchaulich machen will, denke ſich einen Baum in einer Entfernung, die es ihm unmöglich macht die Gattung, Art, eigentliche Gröſſe und nähere Beſchaffenheit deſſelben gewahr zu werden. Er nähere ſich dann allmälig dem Baume, ſo wird ſeine Vorſtellung in eben dem Verhältniſſe mehreren *Stoff* erhalten; der Stoff ſeiner Vorſtellung wird ſich *verändern*, zunehmen, während der Gegenſtand an ſich immer *derſelbe* bleibt.

Die nothwendige Folge der bisherigen Verwechslung des *Stoffes* einer Vorſtellung mit dem *Gegenſtande* war, daſs man die jedem eigenthümlichen Prädikate verwechſelte; daſs man dasjenige, was dem Stoffe *in* der Vorſtellung, und in wieferne derſelbe ein Beſtandtheil der Vorſtellung iſt, (der Vorſtellung ſelbſt zukömmt,) dem Gegenſtande auſſer der Vorſtellung; und was dieſem eigenthümlich iſt, jenem zueignete, und in ſoferne den Unterſchied zwiſchen Vorſtellung und Gegenſtand aufhob. Der *Stoff*, oder dasjenige, was in der Vorſtellung dem von der Vorſtellung verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, wird zwar durch den letztern, deſſen Stelle er in der Vorſtellung vertritt

(den er *repräsentirt*) bestimmt; aber er muss auch in der Vorstellung gewisse Modifikationen annehmen, durch die er aufhört blosser Stoff einer Vorstellung zu seyn, und wirkliche Vorstellung und in soferne Eigenthum des Vorstellenden wird; Modifikationen die er durch das Vorstellungsvermögen erhält, und die keineswegs auf den Gegenstand, der von der blossen Vorstellung verschieden ist, und dem sie nicht angehören, übertragen werden dürfen; wenn der Philosoph nicht in einem weit ungereimtern und bedenklicheren Irrthum gerathen soll, als der Gelbsüchtige der allen Gegenständen die Farbe seines Gesichtswerkzeuges beylegt. Es wird in der Folge sichtbar genug werden, welchen Einfluss dieser Irrthum auf das Missverständniss des Erkenntnissvermögens, das die philosophische Welt in streitende Partheyen trennte und getrennt erhielt, gehabt habe.

Iede Vorstellung ohne Ausnahme muss einen Stoff in der bisher bestimmten Bedeutung des Wortes haben; und die Vorstellung überhaupt läſst sich so wenig ohne einen solchen Stoff denken, als was immer für eine Form eines *wirklichen* Dinges ohne Stoff. Eine Vorstellung ohne Stoff wäre eine Vorstellung in der nichts vorgestellt wird, ein Cirkel der nicht rund ist. Der Stoff ist derjenige Bestandtheil der Vorstellung, von dem sich ihr Name (*repräsentatio*) eigentlich herschreibt, durch den die Sprache etwas im Bewusstseyn vorkommendes, bezeichnet, wodurch ein anderes ausser dem Bewusstseyn, vertreten, repräsentiert, dem Bewusstseyn vorgehalten wird.

„Aber giebt es nicht *leere* Vorstellungen?“ O ja! wenn darunter Vorstellungen verstanden werden,

den, deren Stoff durch einen Gegenſtand beſtimmt iſt, dem das Prädikat der Wirklichkeit mit Unrecht beygelegt iſt, weil er entweder nirgends vorhanden iſt, oder weil er gar einen Widerſpruch in ſich faſst. Aber auch *dieſe* Vorſtellungen, welche mit Recht *leer* heiſſen, haben in wieferne ſie *wirkliche Vorſtellungen* ſind, auch wirklich einen Stoff, etwas das in ihnen ihrem, für wirklich gehaltenen, Gegenſtande entſpricht, und ohne welches ſie gar keine Vorſtellungen ſeyn würden. *Leere* Vorſtellung kann alſo nie Vorſtellung ohne allen Stoff bedeuten; welches freylich in der bisherigen Philoſophie nicht immer der Fall geweſen iſt.

Eine weit bedenklichere Zweydeutigkeit liegt im Ausdrucke *bloſſe Vorſtellung;* welche wohl manchen meiner Leſer zu folgenden Einwurfe gegen die Behauptung: *daſs jede Vorſtellung einen Stoff haben müſſe,* verleiten konnte. „Es giebt bloſſe Vorſtellungen, das heiſst ſolche die keine Gegenſtände haben. In Vorſtellungen aber die keine Gegenſtände haben, kann nichts vorhanden ſeyn, was einem auſſer der Vorſtellung befindlichen Gegenſtande entſpräche, alſo giebt es auch Vorſtellungen ohne Stoff.“ Die Behauptung: „Es giebt Vorſtellungen die keine Gegenſtände haben“ kann eben ſo viel heiſſen als: Es giebt Vorſtellungen deren Gegenſtände nichts *wirkliches* ſind, oder deren Gegenſtänden das Prädikat der Wirklichkeit nur durch einen Irrthum beygelegt werden kann; — und dann iſt freylich nichts gegen dieſe Behauptung einzuwenden. Sie würde aber offenbaren Unſinn enthalten, wenn ſie eben ſo viel heiſſen ſollte, als: es giebt Vorſtellungen die überhaupt gar keinen im Bewuſstſeyn vorkommenden

Gegenſtand haben, denn dieſs hieſſe eben ſo viel als es giebt Vorſtellungen, in denen nichts vorgeſtellt wird, Vorſtellungen die keine Vorſtellungen ſind. Dieſe Undinge können dann aber auch nicht *bloſſe* Vorſtellungen heiſſen, ſo wenig ein Cirkel der nicht rund ſeyn ſoll, ein *bloſſer* Cirkel heiſſen kann. Wirkliche Vorſtellungen hingegen, denen (folglich auch wirklich ein Gegenſtand aber:) kein *wirklicher* Gegenſtand entſpricht, und die man ſehr oft mit dem Namen *bloſſer* Vorſtellungen (Vorſtellungen, deren Wirklichkeit *blos* im *Vorſtellenden* allein gegründet iſt) belegt, würden weit eigentlicher mit dem Ausdrucke *leerer* Vorſtellungen bezeichnet werden, damit der Ausdruck *bloſſe Vorſtellung*, der durch das Bewuſstſeyn von ihrem Gegenſtande unterſchiedenen, und für ſich allein gedachten Vorſtellung, für die er weit eigentlicher paſst, aufbehalten werden könne.

Eine Vorſtellung hat *Realität* (iſt nicht leer) wenn ihrem Gegenſtande das Prädikat der Wirklichkeit zukömmt, welches nur in der *Theorie des Erkenntniſsvermögens* unterſucht werden kann. Die Theorie des bloſſen Vorſtellungsvermögens überhaupt würde ihre Gränzen überſchreiten und ihren Zweck verfehlen, wenn ſie etwas, das zu den *äuſſern* Bedingungen der Vorſtellung gehört, zu ihrem Objekte machte. Sie hat ihr Amt verrichtet, wenn ſie gezeigt hat, daſs eine Vorſtellung nicht ohne Stoff, das heiſst ohne etwas *in* ihr enthaltenes ſeyn könne, dem ein von der Vorſtellung unterſchiedenes Etwas, welches Gegenſtand heiſst (er ſey *auſſer* dem Bewuſstſeyn *wirklich* oder nicht) entſpricht. Es ſteht alſo folgender Grundſatz als *Axiom* feſt:

Das-

Dasjenige, dem kein Stoff in einer Vorstellung entsprechen kann, ist schlechterdings nicht vorstellbar.

§. XVI.

Zur Vorstellung überhaupt gehört als innere Bedingung (als wesentlicher Bestandtheil der blossen Vorstellung) etwas, wodurch der blosse Stoff zur Vorstellung wird, und dieses Etwas nenne ich die *Form der Vorstellung*.

Dasjenige an der Bildsäule, durch welches die Materie derselben nicht mehr blosse Materie, sondern Bildsäule ist, heisst die *Form* der Bildsäule; und so nenne ich dasjenige, was in der Vorstellung überhaupt und folglich auch in jeder Vorstellung ohne Ausnahme vorhanden seyn muss, und wodurch der Stoff derselben Vorstellung ist, die *Form der Vorstellung*, ohne zu befürchten, dass ich meinen Lesern etwas unverständliches sage. Beydes Stoff und Form machen zwar nur durch ihre *Vereinigung* die Vorstellung aus, und lassen sich nicht von einander trennen, ohne dass die Vorstellung selbst dadurch aufgehoben würde. Gleichwohl sind sie *wesentlich verschiedene* Bestandtheile der Vorstellung, und können nicht miteinander verwechselt werden, ohne ein Missverständniss zu verursachen, das in der Philosophie von äusserst wichtigen Folgen seyn muss, und bisher wirklich gewesen ist. Die logische Grundregel: Alles was einem wesentlichen Merkmale eines Dinges zukömmt, kömmt dem Dinge selbst zu, kann nur dann nicht irre führen, wenn der Begriff des Dinges, von dem die Rede ist, durch Unterscheidung seiner Merkmale bestimmt ist. So kann ich von

einer Statue, deren Stoff weisser salzburgischer Marmor ist, ohne Gefahr misverstanden zu werden, behaupten; die Statue ist marmorn, und sie ist weiss; weil ich von jedem, der mich hört, voraussetzen kann; dass er das Prädikat marmorn und weiss der Statue nur in Rücksicht des Stoffes beylegen werde. Aber ich kann nicht behaupten: die Statue ist aus Salzburg, wenn nur der Marmor (der Stoff) nicht die Statue (die Form) aus Salzburg ist; sondern, wenn ich nicht misverstanden werden will, muss ich in meiner Behauptung den Unterschied zwischen Stoff und Form ausdrücklich angeben, und sagen, der Stoff der Statue ist aus Salzburg, oder auch: die Statue ist salzburgischer *Marmor;* gleichwie ich nicht sagen kann die *Statue* ist durch den Steinmetz von dem Felsen durch Pulver losgesprengt, u. s. w. Eben so darf ich von der *Vorstellung überhaupt* keineswegs etwas behaupten, was von ihr nur in Rücksicht auf die Form, oder nur in Rücksicht auf den Stoff gilt, wenn ich nicht voraussetzen kann, dass meine Leser oder Zuhörer über den Unterschied zwischen Stoff und Form mit mir einig sind. Es lässt sich leicht begreifen, und es wird sich in der Folge deutlich genug zeigen, dass gewisse Prädikate der Vorstellung nur in Rücksicht ihres Stoffes, andere nur in Rücksicht ihrer Form zukommen, und dass die Verwechslung derselben auf alle spekulativen Streitigkeiten der Philosophie grossen Einfluss hatte. Folgende Betrachtungen werden dazu dienen, dem Begriffe der *Form* einer Vorstellung das *Fremde* und *Unbestimmte* zu benehmen, das er für meine Leser haben muss.

1) Man ist hoffentlich mit mir darüber einig, dass jede Vorstellung (1) aus etwas bestehen müsse,

ſe, was ſich auf das von ihr im Bewuſstſeyn unterſchiedene *Objekt* bezieht. Dieſs habe ich den *Stoff* genannt; und es iſt dasjenige, wodurch das Vorgeſtellte (der Gegenſtand) *der* Vorſtellung angehört, und welches in der Vorſtellung dem Gegenſtande angehört; (2) Aus etwas, was ſich auf das von der Vorſtellung im Bewuſstſeyn ebenfalls unterſchiedene, *Subjekt* (das Vorſtellende) bezieht. Es iſt dieſes dasjenige, *wodurch* die Vorſtellung dem Gemüth angehört, und *was* an der Vorſtellung dem Gemüthe angehört; und kann nichts anderes ſeyn als dasjenige wodurch der ſonſt *bloſſe Stoff* einer Vorſtellung, *wirkliche Vorſtellung* iſt; das heiſst die *Form* der Vorſtellung, welche der Stoff *nur* im Gemüthe, und *nur* durch das Vorſtellungsvermögen erhalten konnte. So lange noch nicht ausgemacht iſt, *worin* dieſe Form beſtehe; muſs bald dasjenige, was in der Vorſtellung dem Gemüthe eigenthümlich iſt, den Gegenſtänden; bald dasjenige, was in der Vorſtellung den Gegenſtänden gehört, dem Gemüthe beygemeſſen werden.

„Was den Stoff einer Vorſtellung zur Vorſtellung macht, iſt die Seele, oder das Gemüth ſelbſt, und kann alſo nicht *Form* der Vorſtellung heiſſen *).“ *Zur Vorſtellung machen* kann zweyerley heiſſen;

*) So ſophiſtiſch und ſeicht in den Ohren mancher Leſer dieſer und andere in der Folge vorkommenden Einwürfe klingen werden: ſo natürlich müſſen ſie in der Vorſtellungsart der *Meiſten* aus dem bisherigen allgemeinem Miſsverſtändniſſe des Vorſtellungsvermögen erfolgen. Auch ſchärfern und konſequenteren Denkern, die ſich ſelbſt ſolche Einwürfe zu erſparen, oder zu beantworten wiſſen, dürfte die Auflöſung wenigſtens dazu dienen, um ihnen

heissen; entweder, die von der Vorstellung selbst unterschiedene Ursache der Vorstellung seyn; oder, der in der Vorstellung selbst vorkommende konstitutive Bestandtheil, die innere Bedingung der Vorstellung selbst seyn, durch welche der blosse Stoff *Vorstellung* ist. Das *erste* ist die (worin immer bestehende) *vorstellende Kraft*, deren Untersuchung nicht hieher gehört, — das *zweyte* aber ist die *Form* der Vorstellung überhaupt, von der hier die Rede ist, und die zwar auch dem Gemüthe angehört, aber nicht als Accidenz der Substanz, sondern als Wirkung der Ursache.

2) Die gegenwärtige Untersuchung betrift die Form der *Vorstellung überhaupt*, die *allgemeine* Form aller Vorstellungen, der *Gattung* Vorstellung. Die Arten der Vorstellungen. Z. B. die Empfindung, der Begriff, die Idee unterscheiden sich untereinander durch ihre eigenthümlichen Formen, die in den Theorien der *Sinnlichkeit*, des *Verstandes* und der *Vernunft* betrachtet werden müssen. Da sie in allen diesen Theorien als *Vorstellungen* angenommen und vorausgesetzt werden müssen, so wird auch die glücklichste Entwicklung, die von ihren Eigenthümlichkeiten gegeben werden kann, zum B. die *Kantische* so lange missverstanden werden müssen, bis man nicht über dasjenige, was ihnen in der gemeinschaftlichen Eigenschaft, als Vorstellungen überhaupt zukommt, einig geworden ist.

3) Die

ihnen eine *neue* Vorstellungsart geläufiger zu machen. In zwanzig Iahren wird sich eine *kürzere* Theorie des Vorstellungsvermögens schreiben lassen.

3) Die *Form der Vorſtellung* muſs genau von der *Form des Vorgeſtellten*, oder des *Gegenſtandes*, unterſchieden werden; und ungeachtet vom letztern eigentlich nur in der Theorie des *Erkenntniſsvermögens* die Rede ſeyn darf, ſo muſs hier doch eine Zweydeutigkeit in dem Ausdrucke *Form des Vorgeſtellten* angemerkt werden, welche dem richtigen Begriffe von der *Form der Vorſtellung* nachtheilig ſeyn könnte. „Da jede Vorſtellung" könnte mir ſonſt eingewendet werden „mit ihrem (wirklichen oder nicht wirklichen) Gegenſtand, dem *Vorgeſtellten* übereinſtimmen muſs; ſo muſs ja die Form der Vorſtellung von der *Form des Vorgeſtellten* abhängen, und von derſelben beſtimmt werden." — Ich antworte: In den beſonderen einzelnen Vorſtellungen (nicht in der Vorſtellung überhaupt die keinen beſtimmten Gegenſtand hat) muſs zwar die beſondere Beſchaffenheit, oder wenn man es ſo nennen will, die eigenthümliche Form des *bloſſen* Stoffes von dem Gegenſtande, den er in der Vorſtellung repräſentiert, beſtimmt ſeyn, und in dieſem Sinne wäre gegen die Behauptung, daſs die Form jeder einzelnen Vorſtellung von der Form des *Vorgeſtellten* abhänge, nichts anders einzuwenden, als daſs es, anſtatt Form der Vorſtellung, Form des Stoffes von jeder einzelnen Vorſtellung heiſſen ſollte. Die Form der *Vorſtellung* aber kann dem vom Gegenſtande beſtimmten Stoffe nicht durch das *Vorgeſtellte*, ſondern nur durchs *vorſtellende*, nicht durch das Objekt, ſondern nur durch das Subjekt ertheilt werden. Die eigenthümliche Form des *bloſſen Stoffes*, die man die *objektive* nennen könnte, um ſie von der Form der *Vorſtellung*, die der durch den Gegenſtand beſtimmte Stoff *im* Gemüthe annehmen

men muſs, und welche füglich die *ſubjektive* heiſſen kann, zu unterſcheiden, kann durchaus nicht von der letztern *getrennt*, d. h. ohne die Form der Vorſtellung, im *Bewuſstſeyn vorkommen.* Der Gegenſtand einer Vorſtellung gelangt nur durch die *Vorſtellung*, das heiſst nur *dadurch* ins Bewuſst-ſeyn, daſs der ihm entſprechende Stoff aufhört, *bloſſer* Stoff zu ſeyn und die Form der Vorſtellung annimmt. Daher kann kein Vorgeſtelltes, kein Gegenſtand, in ſeiner von der Form der Vorſtellung unabhängigen Form, wie er an ſich iſt, ſondern nur durch die Form der Vorſtellung modificiert im Bewuſstſeyn vorkommen, vorgeſtellt werden. Es verdient aber dieſe Bemerkung eine beſtimmtere Ausführung; da ſie eines der älteſten, allgemeinſten, und am tiefſten eingewurzelten Vorurtheile, betrift, welche die Principien aller ſpekulativen Philoſophie bis auf dieſen Augenblick verwirrt haben; ein Vorurtheil, das ſich auch demjenigen, der ſich noch ſo ſorgfältig davon loszumachen ſucht, immer unvermerkt aufdringt, und welches an dem bisherigen Schickſale der *Kritik der Vernunft*, beynahe allgemein *miſsverſtanden* zu ſeyn, einen äuſſerſt beträchtlichen Antheil hat. Ich ſpreche hier von dem Vorurtheile, *daſs die Vorſtellungen* **Bilder** *der Dinge wären*, daſs zwiſchen den Vorſtellungen und den *Dingen an ſich* *Aehnlichkeit* ſtatt finden müſſe, und daſs die *Wahrheit*, oder die Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit den Gegenſtänden in dieſer *Aehnlichkeit* beſtehen müſſe. Man ſieht, daſs dieſes Vorurtheil, wenn es wirklich Vorurtheil iſt, ſelbſt den Begriff von *Wahrheit* verfälſcht habe, und auf die Anwendung der *logiſchen* Geſetze den entſchiedenſten Einfluſs haben müſſe.

Schon

Schon in seinem Entstehungsgrunde zeigt es sich als *Vorurtheil*. Dieser liegt in der freylich unverkennbaren *Analogie*, die zwischen der Beschaffenheit der in unsren *Organen* hervorgebrachten *Eindrücke* und der Beschaffenheit der *Gegenstände* ausser uns, durch welche die Eindrücke hervorgebracht werden, wahrgenommen wird; eine Analogie, die bey dem vornehmsten Organe, dem wir den Stoff unsrer meisten und kläresten sinnlichen Vorstellungen verdanken, nämlich dem *Auge*, in der wirklichen Aehnlichkeit des Bildes auf der Netzhaut mit dem sichtbaren Gegenstande besteht. Es war schon sehr frühzeitig unter den Philosophen eine unbestimmte Analogie zwischen *Sehen* und *Vorstellen* angenommen, die immer weiter getrieben wurde, je mehr man bey zunehmender Kultur der *empirischen Psychologie* für die neuentdeckten Unterschiede unter den Verrichtungen des Vorstellungsvermögen mehrere Ausdrücke von den Verrichtungen des Auges zu entlehnen genöthiget war. Der innere Sinn wurde immer mehr als ein *Auge* des Geistes, und die sogenannte vorstellende Kraft als die *Sehkraft* desselben gedacht; und so wurde vieles, was nur vom Auge und von *Sehen* gelten konnte, auf das Gemüth, und das *Vorstellen* übertragen, und in den, bisher unbestimmt gebliebenen, Begriff der Vorstellung aufgenommen.

Die Unbestimmtheit dieses wichtigen Begriffes machte allein die Verwechslung des sinnlichen *Eindruckes* mit der sinnlichen *Vorstellung* möglich; welche eine zweyte Verwechslung der zwischen *Eindruck* und *Gegenstand* unstreitigen Aehnlichkeit mit einer offenbar unmöglichen Aehnlichkeit

zwischen *Vorstellung* und *Gegenstand* zur Folge haben musste.

Der *Eindruck* auf das sinnliche Werkzeug ist keine Vorstellung, und seine Form keine *Form* der Vorstellung. Er kann, als blosser Eindruck, so wenig die Vorstellung selbst seyn, als der durch ihn gelieferte Stoff ohne die Form der Vorstellung Vorstellung seyn kann. Der Eindruck kann nichts weiter als der Empfänglichkeit des Gemüthes (das Subjekt desselben mag Geist oder Körper seyn) den *Stoff* liefern, der dann erst im Gemüthe die Form der Vorstellung erhält, und durch dieselbe Vorstellung wird. Diese Vorstellung hält dem Subjekte des Bewusstseyns den Gegenstand vor, auf den sie bezogen wird, aber nur unter der Form, die der dem Gegenstande entsprechende Stoff im Gemüthe erhalten hat, und die sich von ihm nicht trennen läst, ohne die Vorstellung und mit ihr das Bewusstseyn des Gegenstandes aufzuheben.

Man kann hieraus beurtheilen mit welchem Rechte man bisher die in den Organen vorhandene Eindrücke *materielle Vorstellungen* genannt hat.

Keine unsrer Vorstellungen kann in irgend einem Verstande *Bild* ihres Gegenstandes heissen. Iedes *Bild* setzt Aehnlichkeit mit seinem Originale voraus, und ist nur in soferne Bild, als diese Aehnlichkeit statt findet. Es muss also, wenn wir berechtiget seyn sollen, unsre Vorstellungen für Bilder der Dinge zu halten, irgend eine Aehnlichkeit zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande erweislich seyn. Allein diess ist schlechterdings unmöglich. Ich kann die Vorstellung der *Rose*

als

als *Bild*, mit der Rose selbst als *Original* nie vergleichen. Denn wenn ich die Rose als einen von meiner Vorstellung derselben verschiedenen *Gegenstand* denke, so kann ich diess nur dadurch, dass ich die *blosse Vorstellung* der Rose auf etwas ausser mir beziehe, welches ich nur durch dieses *Beziehen* kenne; und das unabhängig von der Vorstellung in welcher alle seine Prädikate vorkommen, für mich ein blosses Subjekt = X ist. Ich kann also nicht von dem angeblichen Bilde zum Original übergehen, ohne dass ich eben dasselbe Bild zum Original mache, das heisst: das Bild hat kein Original für mich; es ist also kein Bild, sondern selbst Original.

„Man giebt zu, dass die Vorstellung in wieferne sie Wirkung des Gemüthes ist, und durch das „blosse Vorstellungsvermögen bestimmt wird, keine Aehnlichkeit mit Dingen ausser dem Gemüthe „habe. Aber sie kann und muss diese Aehnlichkeit „ihrem Inhalte nach haben, in wieferne derselbe „von einem ausser dem Gemüthe befindlichen Ge„genstande abhängt, und durch denselben bestimmt „wird." — Wenn dieser Inhalt (Stoff der Vorstellung) nicht mit dem Gegenstande selbst (das *in* der Vorstellung vorkommende und sie ausmachende, nicht mit dem von ihr unterschiedenen) verwechselt werden soll; so muss bey aller vorausgesetzten Aehnlichkeit zwischen dem blossen Stoff und dem Gegenstande, doch zugegeben werden, dass dieser Stoff nicht der Gegenstand selbst sey; und dass nur der Stoff, nicht der *Gegenstand an sich*, die Form der Vorstellung erhalte. Der Stoff verliert also in soferne seine Aehnlichkeit mit dem Gegenstande an sich, als er die Form der Vorstellung annimmt. Und da sich bey der Beziehung der Vorstellung

auf den Gegenſtand, durch welche dieſer allein *vorgeſtellt* werden kann, der bloſſe Stoff von der Form der Vorſtellung nicht trennen läſst; da nicht der bloſſe Stoff, ſondern die Vorſtellung (Stoff und Form) in *Rückſicht* des Stoffes die vorſtellbaren Prädikate, die dem Gegenſtande beygelegt werden, dem Bewuſstſeyn vorhält; ſo mag der Inhalt einer Vorſtellung dem Gegenſtande noch ſo ähnlich ſeyn, und derſelbe wird gleichwohl dem Bewuſstſeyn kein *Bild* des Gegenſtandes vorhalten. Die Vorſtellung wird kein Bild ſeyn, weil dasjenige in ihr, was allenfalls *Bild* heiſſen könnte, dem Subjekte des Bewuſstſeyns nicht in ſeiner eigenthümlichen Form vorgehalten wird.

§. XVII.

Dem Begriffe einer Vorſtellung überhaupt widerſpricht die Vorſtellung eines Gegenſtandes in ſeiner eigenthümlichen von der Form der Vorſtellung unabhängigen Form, oder des ſogenannten *Dinges an ſich;* d. h. kein Ding an ſich iſt vorſtellbar.

Keine Vorſtellung iſt ohne Stoff und Form denkbar, welche beyde in der Vorſtellung unzertrennlich ſind, weil ſie nur durch ihre Vereinigung die Vorſtellung ausmachen. Nur durch dieſe unzertrennliche Vereinigung bey einem weſentlichen Unterſchied iſt die Natur einer Vorſtellung, d. h. die nothwendige Beziehung derſelben auf ein von ihr unterſchiedenes Subjekt und Objekt möglich. Dasjenige in der Vorſtellung, wodurch ſie ſich auf den von ihr unterſchiedenen Gegenſtand bezieht (der Stoff), kann unmöglich ebendaſſelbe ſeyn,

seyn, wodurch sie sich auf das von ihr unterschiedene Subjekt bezieht, die *Form.* Sie bezieht sich auf beyde dadurch, dass sie von *beyden* etwas in sich aufzuweisen hat, welches unmöglich eben dasselbe seyn kann, wenn nicht alle Möglichkeit aufhören soll das vorstellende Subjekt und vorgestellte Objekt von der Vorstellung zu unterscheiden. Da der Stoff in ihr dem Gegenstande angehört, so würde sie ganz allein auf den Gegenstand bezogen werden müssen, und nicht von demselben unterschieden werden können, wenn sie nicht die Form der Vorstellung erhalten hätte, die dem Gegenstande mangelt, wodurch sie sich vom Gegenstande auszeichnet, und die sie nicht dem Vorgestellten, sondern dem Vorstellenden verdankt. Ungeachtet aber einerseits nur durch diesen wesentlichen Unterschied zwischen Stoff und Form das Bewusstseyn und die Vorstellung selbst möglich ist, so ist andererseits nur durch die Unzertrennlichkeit vom Stoff und Form eben dieses Bewusstseyn, und die Vorstellung möglich; die sich nur dadurch denken läst, das der Stoff aufhöre blosser Stoff zu seyn und die Form der Vorstellung erhalten habe, welche von ihm nicht abgesondert werden kann, ohne die *Vorstellung* und mit ihr das Bewusstseyn und selbst die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt aufzuheben. Daher läst sich weder der blosse Stoff, abgesondert von der Form, noch die blosse Form abgesondert von allem Stoffe vors Bewusstseyn bringen, sondern nur beydes zusammengenommen in seiner unzertrennlichen Vereinigung; und bey der Unterscheidung zwischen Objekt und Subjekt im Bewusstseyn, wird nicht die Form der Vorstellung abgetrennt vom Stoffe, sondern die *ganze Vorstellung* durch ihre Form

auf das Subjekt, und nicht der Stoff abgetrennt von der Form, sondern die *ganze Vorstellung* durch ihren Stoff auf den Gegenstand bezogen. Der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand kann daher nur unter der *Form der Vorstellung*, die der ihm entsprechende Stoff im Gemüthe annehmen musste, im Bewusstseyn vorkommen, d. h. *vorgestellt* werden; und folglich keineswegs als *Ding an sich*, d. h. unter derjenigen Form, die ihm ausser aller Vorstellung zukäme, durch den blossen Stoff der Vorstellung bezeichnet würde, und von der Form der Vorstellung verschieden seyn müsste.

„Aber ist denn der Begriff, der hier von dem *Dinge an sich* aufgestellt wird, nicht willkührlich; indem darunter ein Ding verstanden wird, dessen Form von der Form der Vorstellung verschieden ist. Warum soll nicht dem Dinge an sich eben dieselbe Form zukommen, die dasselbe in der blossen Vorstellung hat?" Nichts ist leichter als den von uns aufgestellten Begriff des *Dinges an sich* zu rechtfertigen. Die Form der Vorstellung ist dasjenige, wodurch sich die Vorstellung von allem was nicht Vorstellung ist, auszeichnet. Wenn also die Vertheidiger der Vorstellbarkeit des Dinges an sich zugeben, dass das Ding an sich, keine Vorstellung ist, so müssen sie auch zugeben, dass ihm die Form der Vorstellung nicht zukomme. — „Aber so kömmt ihm doch dieselbe Form zu, die es *in* der Vorstellung hat?" — Ob auch diejenigen, die diese Sprache führen, sich selbst recht verstehen? Ihr vorstellbares Ding an sich ist doch der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand, der also weder selbst Vorstellung, noch ein Bestandtheil der blossen Vorstellung ist, und also

nicht

nicht selbst, sondern nur durch seinen *Repräsentanten*, den Stoff der Vorstellung, in der Vorstellung vorkömmt. Sey es, dass dieser Stoff in wieferne er blosser Stoff ist, das heisst in wieferne er blos den Gegenstand vertritt, eben dieselbe Form habe, die dem Gegenstande zukömmt, so kann er ja *eben darum* in dieser Eigenschaft nicht die Form der blossen Vorstellung haben; ja! diese seine *objektive* Form muss von der *subjektiven* der Vorstellung wesentlich verschieden seyn, weil er sonst zugleich Stoff und nicht Stoff wäre. Er muss aber die von ihm als blosser Stoff unterschiedene, und dem Gegenstand nicht zukommende Form der Vorstellung annehmen, wenn er Vorstellung werden, und der Gegenstand durch ihn vorgestellt werden soll. Die Form unter welcher der *Gegenstand* durch den ihm entsprechenden Stoff im Bewusstseyn vorkömmt, ist also wesentlich von der Form verschieden, die ihm ausser dem Gemüthe (an sich) zukommen muss; und diese letztere Form, durch welche er als Ding an sich gedacht wird, ist schlechterdings nicht anders vorstellbar, *als dass man von ihr die Form der Vorstellung läugnet.*

Und hieraus ergiebt sich die Antwort auf den sophistischen Einwurf: „Es müsse gleichwohl eine Vorstellung des *Dinges an sich* möglich seyn, da doch der hier von mir bestimmte *Begriff* des Dinges an sich eine Vorstellung sey, die das *Ding an sich* zum Gegenstand hätte.“ Dieser Einwurf spielt mit *Vorstellung des Dinges* an sich durch eine Zweydeutigkeit dieses Ausdruckes. Er nennt den Begriff des *Dinges an sich überhaupt* mit Unrecht Vorstellung des Dinges an sich (eines bestimmten Dinges). Iener Begriff ist freylich auch eine Vor-

ſtellung; aber eine Vorſtellung, deren Gegenſtand das Ding an ſich nicht als *Sache*, ſondern als der bloſſe Verſtandesbegriff eines *Gegenſtandes* überhaupt iſt. Dieſe Vorſtellung eines blos *logiſchen* Weſens wird in jenem Einwurfe mit der Vorſtellung einer *Sache* verwechſelt. Denn die Vertheidiger der Vorſtellbarkeit der Dinge an ſich glauben dadurch allein unſrem Verſtande *Sachkenntniſs* einzuräumen und zu retten, daſs ſie unter Vorſtellung des Dinges an ſich, Vorſtellung der *Sache*, Vorſtellung desjenigen auſſer dem Gemüthe befindlichen Dinges, dem der Stoff und die Form der Vorſtellung zukomme, verſtehen. Das was ich Begriff des Dinges an ſich nenne, und deſſen Möglichkeit und Urſprung in der Theorie des Erkenntniſsvermögens entwickelt wird, iſt die Vorſtellung eines Dinges *überhaupt*, das keine Vorſtellung iſt; keines *beſtimmten, individuellen, exiſtirenden* Dinges. Das aber, was ich *Vorſtellung* des *Dinges an ſich* nenne, und deſſen Unmöglichkeit ich hier gezeigt habe, iſt Vorſtellung eines beſtimmten, individuellen, exiſtierenden Dinges, das keine Vorſtellung iſt, aber gleichwohl die Form der Vorſtellung hat, dem auſſer dem Gemüthe eben dieſelbe Form zukömmt, die es durch den Stoff der Vorſtellung im Gemüthe angenommen hat, und das folglich dem Subjekte des Bewuſstſeyns nicht unter einer dem Gemüthe eigenthümlichen Form erſcheint, ſondern ſich demſelben in ſeiner eigenen von der Beſchaffenheit des Gemüthes unabhängigen Geſtalt darſtellt.

Die *Dinge an ſich* können ſo wenig geläugnet werden, als die vorſtellbaren Gegenſtände ſelbſt. Sie ſind dieſe Gegenſtände ſelbſt in wieferne dieſelben

ben nicht vorstellbar sind. Sie sind dasjenige Etwas, welches dem blossen Stoffe einer Vorstellung ausser der Vorstellung zum Grunde liegen muss, von dem aber, weil sein Repräsentant, der Stoff, die Form der Vorstellung annehmen muss, nichts was ihm von dieser Form unabhängig zukömmt, vorstellbar ist, als die Negation der Form der Vorstellung, d. h. dem kein anderes Prädikat beygeleget werden kann, als dass es keine Vorstellung ist. Alle seine positiven Prädikate müssen in wieferne sie vorstellbar seyn sollen, durch den ihnen in der Vorstellung entsprechenden Stoff die Form der Vorstellung, die ihnen an sich nicht zukommen kann, angenommen haben. Das Ding an sich und seine von der Form der Vorstellung verschiedenen Beschaffenheiten, sind nicht nur nichts unmögliches; sondern sogar etwas zur blossen Vorstellung *unentbehrliches*, weil keine blosse Vorstellung ohne Stoff, und kein Stoff ohne etwas ausser der Vorstellung, das nicht die Form der Vorstellung hat, d. h. ohne das Ding an sich denkbar ist. Aber in dieser Eigenschaft ist das Ding an sich selbst keineswegs als eine Sache, sondern nur als *Begriff* von einem Etwas, das nicht vorstellbar ist, *vorstellbar* *); und die Vorstellung davon ist nicht Vorstellung des wirklichen Dinges wie es an sich ist, sondern Vorstellung eines von allen seinen Prädikaten entblössten *Subjektes*, das doch wohl keine Sache, sondern der abgezogenste unter allen Begriffen ist. Der nothwendige und richtige Begriff des Dinges an sich ist also Vorstellung eines *Begriffes*, während die

*) Ich sage nicht: In dieser Eigenschaft *ist* (existirt) das Ding an sich ein blosser Begriff; sondern ist es nur als blosser Begriff *vorstellbar*.

die unmögliche und unrichtige *Vorſtellung* des Dinges an ſich, Vorſtellung einer *Sache* ſeyn würde, der aber alle vorſtellbaren Prädikate vorher abgeſprochen werden müſsten, ehe man ihr den Namen eines *Dinges an ſich* beylegen könnte. Denn wird das angeblich vorſtellbare Ding an ſich nicht als ein von allen *vorſtellbaren* Prädikaten entblöſstes Subjekt gedacht, wird ihm ein einziges in der Vorſtellung vorkommendes Prädikat, auſſer dem leeren Titel eines Subjektes, zugetheilt, ſo hört es auf Ding an ſich zu ſeyn, ſo wird es nicht mehr als Ding an ſich gedacht, ſondern durch einen Stoff der Vorſtellung, der die Form der Vorſtellung angenommen, und folglich aufgehört hat dem Dinge an ſich allein eigenthümlich zu ſeyn, vorgeſtellt. Es ſteht alſo folgender Grundſatz als Axiom feſt.

Dasjenige, was ſich nicht unter der Form der Vorſtellung vorſtellen läſst, iſt ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

Und hier zeigte ſich ein neuer höchſt wichtiger Grund, warum ich die Unterſuchung des vorſtellenden *Subjektes*, und der vorgeſtellten *Objekte* ſo ſorgfältig von der Unterſuchung des *Vorſtellungsvermögens* ausgeſchloſſen habe. Von dem was ſie *an ſich* ſelbſt ſind, iſt alle Vorſtellung unmöglich, und von dem was ſie in der von ihnen möglichen Vorſtellung ſind, iſt nur dann ein völlig beſtimmter Begriff möglich, wenn man ſie von der bloſſen Vorſtellung zu unterſcheiden weiſs, welches wieder unmöglich iſt, wenn nicht allgemeingültig ausgemacht iſt, was der bloſſen Vorſtellung, in wieferne ſie nichts als bloſſe Vorſtellung iſt, zukömmt.

Das

Das *vorstellende Subjekt an sich*, unabhängig von der *Form* der von ihm selbst unterschiedenen Vorstellung, unter welcher es in seinem eigenen Bewusstseyn vorkömmt, ist also für sich selbst = X. (welches von = o wohl zu unterscheiden ist) ist sich nur als ein unbekanntes Etwas, als ein Subjekt ohne alle Prädikate vorstellbar. Nur das grosse *Prädikat* dieses an sich nicht vorstellbaren Subjektes, durch welches es wirklich vorstellbar ist, das heisst, das *Vorstellungsvermögen* ist der Gegenstand unsrer Untersuchung.

Der Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte, und den vorgestellten Objekten wurde auch von denjenigen, die ihn bisher zu erkennen glaubten, nur durch gewisse beyden zukommende verschiedene *Prädikate* für erkennbar gehalten. Die *Subjekte an sich* galten allen Selbstdenkern immer für natürliche Geheimnisse. Ich behaupte eben dasselbe, nur mit dem Unterschiede, dass ich die *Vorstellbarkeit* überhaupt, und durch sie die *Erkennbarkeit*, nur auf *solche Prädikate* einschränke, die der *Seele* und den *Dingen ausser uns*, nicht *an sich* d. h. unabhängig von der *blossen Vorstellung*, sondern nur in soferne zukommen, als diese Prädikate die Form der Vorstellung, die den Dingen *an sich* nicht zukommen kann, annehmen können, d. h. in wieferne diese Prädikate vorstellbar sind. Dadurch werden diese Prädikate keineswegs blosse Vorstellungen, denn der *Stoff*, der ihnen in der Vorstellung entspricht, gehört allerdings den *Dingen an sich* an, aber da dieser Stoff *Vorstellung* werden, die Form der Vorstellung im Gemüthe erhalten muss, wenn er zu unsrem Bewusstseyn gelangen soll, und diese *Form* von ihm

ihm nur durch die Vernichtung der Vorstellung trennbar wäre, so kann er jene Prädikate, nicht wie sie an sich selbst sind, sondern nur in wieferne sie die Form der Vorstellung angenommen haben, dem Bewusstseyn vorhalten. Die *vorstellbaren* Prädikate sind also nicht Prädikate der Dinge an sich, sondern Prädikate der Dinge, welche die den Dingen an sich nicht angehörige Form der Vorstellung angenommen haben. Uebrigens ist die unmögliche Vorstellbarkeit der Seele und der Dinge ausser uns als *Dinge an sich*, ganz entbehrlich, um die vorstellbaren Prädikate von beyden in unsrem Bewusstseyn von einander zu unterscheiden. Denn die Unterscheidung zwischen dem Subjekte und den Objekten unsrer Vorstellungen geschieht durch die zweyfache (objektive und subjektive) Beziehung der *ganzen Vorstellung*, durch ihre wesentlich verschiedenen aber auch wesentlich vereinigten Bestandtheile, welche die Natur der Vorstellung ausmachen. Durch diesen im Bewusstseyn gegründeten, und durch dasselbe jedem denkenden Kopfe einleuchtenden Unterschied, ist es, wie sich in der Folge zeigen wird, eben nicht schwer, den Inbegriff vorstellbarer Prädikate, die aufs vorstellende Subjekt bezogen werden müssen, und zusammengenommen das *Vorstellungsvermögen* ausmachen, von dem Inbegriffe der vorstellbaren Prädikate, die auf Gegenstände ausser uns bezogen werden müssen, und welche zusammengenommen das Gebieth der Erfahrung ausmachen zu unterscheiden.

Der unrichtig aufgefasste Begriff des *Dinges an sich*, der eine natürliche Folge des unentwickelten Begriffes vom Vorstellungsvermögen ist, kann als der Hauptsitz der Krankheit der bisherigen Philosophie

loſophie angeſehen werden. Von ihm geht aller Dogmatismus und aller dogmatiſche Skepticismus aus. Beyde ſetzen die Unentbehrlichkeit einer Vorſtellung des Dinges an ſich zur eigentlichen Erkenntniſs veraus; dieſs iſt ihr gemeinſchaftlicher nur durch einen unrichtigen Begriff von Dinge an ſich möglicher Irrthum. Die einen glauben ſich im wirklichen Beſitze von Vorſtellungen der Dinge an ſich, und bauen auf dieſelben ihre einander widerſprechenden Lehrgebäude über die *Natur der Dinge*, die andern ſehen die Unmöglichkeit der Vorſtellung vom Ding an ſich ein, aber da ſie ſich den Grund dieſer Unmöglichkeit aus der Natur des Vorſtellungsvermögens und dem richtigen Begriffe *des Dinges an ſich* nicht zu erklären wiſſen, ſchlieſſen ſie aus derſelben auf die Unmöglichkeit jeder eigentlichen Erkenntniſs. Ich kann hier nur durch Winke anzeigen, was ich in der Folge deutlich entwickeln werde, *wie* jedes Syſtem der Dogmatiker durch die Uebertragung der Merkmale der bloſſen Vorſtellung auf das Ding an ſich, und durch Verwechslung der *inneren Bedingung* der bloſſen Vorſtellung mit der innern Bedingung der Dinge an ſich, (der Natur der Dinge) entſtanden iſt. Da es nämlich zwey verſchiedene innere Bedingungen der bloſſen Vorſtellung giebt, wovon die eine zur *Materie*, die andere zur *Form* der Vorſtellung gehört: ſo muſsten nothwendig drey verſchiedene Meynungen über das *Weſen der Dinge* entſtehen, je nachdem der Dogmatiker die eine oder die andere oder beyde, dem Dinge an ſich beygelegte (realiſierte) Bedingungen der bloſſen Vorſtellung, ſeinen Unterſuchungen zum Grunde legte. Es wird ſich in der *Theorie der Sinnlichkeit* ohne Mühe begreifen laſſen, *wie* der *Mate-*

rialiſt ſein Lehrgebäude auf ein der bloſſen ſinnlichen Vorſtellung eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an ſich übertragenes Merkmal; und in der *Theorie des Verſtandes*, — *wie* der *Spiritualiſt* das ſeinige auf ein dem bloſſen Verſtandesbegriffe eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an ſich übertragenes Merkmal gründete; und aus beyden Theorien *zuſammengenommen*, — *wie* das konſequenteſte aus allen dogmatiſchen Syſtemen, das *Spinoziſtiſche*, nur dadurch zu Stande kommen muſste, daſs der groſſe Urheber deſſelben die Hauptmerkmale der ſinnlichen Vorſtellung und des Verſtandesbegriffes *zuſammengenommen* auf das Ding an ſich übertrug, und aus dem *Raume* und der *objektiven Einheit*, ſeine *einzige ausgedehnte Subſtanz* erſchuf.

Kant hat in der Kritik der Vernunft die Unmöglichkeit der *Erkenntniſs* der Dinge an ſich mit unerreichbarem Tiefſinne und höchſter Evidenz erwieſen, und gezeigt, daſs nur Dinge unter der *Form ſinnlicher Vorſtellungen*, oder wie er es nennt *Erſcheinungen* erkennbar wären. Allein noch ſind weder ſeine Nachbether, noch ſeine Widerleger unter ſich einig, was der groſſe Denker damit gewollt haben mochte. Indeſſen wird er gemeiniglich von den dogmatiſchen *Kennern* der Dinge an ſich für einen *dogmatiſchen* Skeptiker, und von den dogmatiſch-ſkeptiſchen *Nichtkennern* der Dinge an ſich für einen *Idealiſten* erklärt. Wenn ich hoffen dürfte, von meinen Leſern verſtanden zu werden, (eine Hoffnung, die ich auf nichts als auf den Umſtand gründen kann, daſs *mein* Problem leichter aufzulöſen iſt, als das *Kantiſche*) ſo wird man die von *Kant* erwieſene Unmöglichkeit

lichkeit der Erkenntniſs des Dinges an ſich auf einem kürzeren Wege zu begreifen anfangen. Das Ding an ſich iſt nicht *Vorſtellbar;* wie ſollte es *Erkennbar* ſeyn?

Der ganze Beweis von der Unmöglichkeit einer Vorſtellung des Dinges an ſich würde zu nichts nützen als etwa den dogmatiſchen Skepticismus zu begründen: wenn es mir nicht gelänge, die inneren Bedingungen der bloſſen Vorſtellung noch näher zu beſtimmen, als es in dieſer Theorie bis itzt geſchehen iſt. Es müſſen die der *bloſſen Vorſtellung* eigenthümlichen und dieſelbe von dem, was nicht Vorſtellung iſt, auszeichnenden Merkmale beſtimmt angegeben werden; wenn die Warnung, die Prädikate der Vorſtellung nicht auf Dinge an ſich zu übertragen, nicht ganz vergeblich ſeyn ſoll. Bisher wiſſen wir aber von den der Vorſtellung eigenthümlichen Merkmalen nur ſo viel: daſs ſie im Stoffe und in der Form beſtehen, und daſs die Form der Vorſtellung den Dingen an ſich nicht beygelegt werden dürfe. Sie wird aber, wie bisher, den Dingen an ſich beygelegt werden müſſen, ſo lange wir nicht wiſſen, wodurch ſie ſich von demjenigen, was in der Vorſtellung den Dingen an ſich angehört, d. h. dem bloſſen Stoffe der Vorſtellung unterſcheide. Wir haben alſo hier das allgemeinſte Merkmal anzugeben, wodurch ſich der *Stoff* der Vorſtellung von der *Form* derſelben auszeichnet. Dieſs geſchieht im

§. XVIII.

In jeder *Vorſtellung* muſs der bloſſe Stoff *gegeben* ſeyn, und die bloſſe *Form* an demſelben *hervorgebracht* werden.

Die

Die Vorſtellung *entſteht in* und *mit* dem Bewuſstſeyn. Das Bewuſstſeyn iſt nur durch Vorſtellung möglich; in wieferne eine Vorſtellung vorhanden ſeyn muſs, wenn ſie auf ein von ihr unterſchiedenes Objekt und Subjekt bezogen werden ſoll. Aber die Vorſtellung iſt ebenfalls nicht ohne Bewuſstſeyn möglich, weil die Natur der Vorſtellung eigentlich in jener Beziehung des Subjektes und Objektes auf einander vermittelſt des in der Vorſtellung vereinigten Stoffes und der Form beſteht. Eine Vorſtellung ohne alles Bewuſstſeyn müſste eine Vorſtellung ſeyn, die *nichts*, und die *nicht* vorſtellt — weder auf einen Gegenſtand noch auf ein Subjekt bezogen wird — d. h. keine Vorſtellung; wie in der nach der Theorie des Vorſtellungsvermögens vorkommenden Erörterung des Bewuſstſeyns ausführlicher gezeigt werden ſoll. Hier verlange ich nichts weiter zugegeben, als daſs jede menſchliche Vorſtellung *entſtanden*, nicht immer da geweſen, nicht immer im unſren Bewuſstſeyn vorgekommen ſey.

Die Vorſtellung iſt nur dadurch im Bewuſstſeyn möglich, daſs in demſelben ein Stoff unter der Form der Vorſtellung, das heiſst, daſs zwey verſchiedene Etwas vereiniget vorkommen, wovon das eine dem von dem vereinigten ſelbſt unterſchiedenen Subjekte, und das andere dem von ihm unterſchiedenen Objekte angehört. Die Vorſtellung kann daher in Rückſicht auf dieſe zwey weſentlich verſchiedenen Beſtandtheile keineswegs auf eben dieſelbe Art entſtanden ſeyn, und dieſe Beſtandtheile können unmöglich einerley Urſprung haben. Nur die bloſſe Form, d. h. dasjenige, wodurch ſich die Vorſtellung auf das Subjekt bezieht, was an

ihr

ihr dem Subjekte angehört, kann durch das *Vermögen* des Subjektes *entstanden* seyn; der Stoff hingegen, dasjenige wodurch sich die Vorstellung auf das Objekt bezieht, was an ihr dem Objekte eigenthümlich ist, kann nicht durch das Vermögen des Subjektes entstanden, muss demselben *gegeben* seyn. Wäre an der Vorstellung nicht nur die *Form*, sondern auch der *Stoff* durch das Gemüth hervorgebracht; so würde alles Bewusstseyn, alle Unterscheidung der blossen Vorstellung vom Subjekte und Objekte unmöglich seyn, die sich nur dadurch denken lässt, dass in der blossen Vorstellung etwas enthalten ist, das nicht durch die Handlung des Gemüthes entstanden, d. i. keine blosse Wirkung seiner Handlung ist, sondern etwas das bey der Handlung des Subjekts vorausgesetzt wird, und dem Objekte eigen ist. Die Vorstellung kann nur dadurch nicht ganz auf das Subjekt allein bezogen werden, weil und in wieferne etwas in ihr vorkömmt, das nicht durch eine Handlung des Gemüthes entstanden, das *Gegeben* ist; und das Gegebenseyn des Stoffes, und das Hervorbringen der Form an dem gegebenen Stoffe müssen zusammengenommen die eigentliche Erzeugungsgeschichte jeder Vorstellung ausmachen.

„Aber wie? wenn das vorstellende Subjekt sich selbst vorstellt, und folglich zugleich Subjekt und Objekt seiner Vorstellung ist?" — Auch *diese* Vorstellung ist nur dadurch möglich, dass das vorstellende Subjekt sich, in wieferne es *Subjekt* dieser Vorstellung ist, von sich selbst als *Objekt* unterscheidet; und in der einen Rücksicht sich als *vorstellend*, in der andern aber als *vorgestellt*, in beyder Rücksicht aber als von der blossen Vorstel-

lung *unterschieden* denkt. Als *vorstellend* kann es sich nur durch dasjenige denken, was in der Vorstellung *Wirkung* seiner Handlung, — als *vorgestellt* aber, nur durch dasjenige, was in der Vorstellung nicht Wirkung seiner Handlung, sondern *Gegeben* ist — denn sonst müsste es sich in seiner Vorstellung und durch seine Vorstellung selbst hervorgebracht haben.

Nachdem ich meinen Satz aus der in der Theorie des Vorstellungsvermögen einzig gültigen Prämisse, nämlich dem *Bewusstseyn*, erwiesen habe, mag folgendes zur Bestätigung und Erläuterung desselben gelten.

Iede *endliche* Vorstellung, jede Vorstellung die *in* und *mit* dem Bewusstseyn entsteht, muss *erzeugt* werden. Zu jeder Erzeugung gehört zweyerley; etwas, das durch sie erst zur Wirklichkeit kömmt, *hervorgebracht* wird; und etwas, das in der Erzeugung nicht hervorgebracht wird, sondern als *gegeben* vorhanden seyn muss. Dieses ist der *Stoff*, jenes die *Form* des Erzeugten. Das Gemüth müsste seine Vorstellungen erschaffen, d. h. aus Nichts hervorbringen, wenn es den Stoff derselben hervorzubringen hätte. Es würde ihm aber nicht blos der Stoff, sondern auch die Form, und folglich die *Vorstellung* selbst *gegeben* werden müssen; wenn die Hervorbringung der Form an dem Gegebenen nicht sein eigenthümliches Geschäft wäre. Im letztern Falle würden die Vorstellungen ausser dem Gemüthe vorhanden seyn müssen, bevor sie dem Gemüthe gegeben würden, Vorstellungen seyn, bevor durch sie etwas vorgestellt wird; das Gemüth würde nicht das *Vorstellende* seyn, mit einem Wort! wäre die Form der Vorstellung an dem

dem gegebenen Stoffe nicht durch das Gemüth hervorgebracht: so müsste dasselbe als Gemüth *Nichts* seyn; so wie es *unendlich* seyn müsste: wenn es auch den Stoff seiner Vorstellung hervorbringen sollte.

„Allein in wie vielen Vorstellungen ist nicht der Stoff offenbar etwas vom Gemüthe Hervorgebrachtes? Z. B. gleich in der Vorstellung eines von uns gefällten Urtheils; einer jeden Wirkung unsres Gemüthes überhaupt? In solchen Vorstellungen wenigstens, ist doch Stoff und Form vom Gemüthe hervorgebracht?" — Keineswegs! denn fürs erste ist eine solche vorgestellte Wirkung des Gemüthes in der Vorstellung, zu der sie den Stoff oder vielmehr den Gegenstand abgiebt, nicht hervorgebracht, sondern muss vor der Vorstellung vorhanden seyn, und der ihr entsprechende Stoff, aus welchem die Vorstellung entsteht, ist folglich in derselben Vorstellung gegeben. Zweytens müsste die Wirkung selbst, wie sie im Gemüthe hervorgebracht war, etwas gegebenes enthalten, woran sich die Handlung des Gemüthes äusserte. So kömmt zum B. in der Vorstellung ein gefälltes Urtheil nicht als blosse Wirkung des Gemüthes, sondern als Wirkung des Gemüthes an dem Stoffe eines Urtheils, der gegeben seyn muss, vor. Drittens ist die *Weise zu handeln*, wie sich in der Folge zeigen wird, keineswegs von Gemüthe hervorgebracht, sondern demselben *gegeben*, und nur in dieser Eigenschaft möglicher Stoff von besondern Vorstellungen.

Wir wüsten also nun, was wir von den unter den Philosophen so gewöhnlichen Redensarten, *dem Gemüthe Vorstellungen geben, Vorstellungen*

empfangen, und *Vorſtellungen hervorbringen* zu denken haben; wie wohl der letztere Ausdruck viel weniger auffallend klingt, da er die Unentbehrlichkeit eines gegebenen Stoffes beym Erzeugen der Vorſtellung nicht ſo offenbar ausſchlieſst, als der Ausdrnck *Vorſtellung geben* das Hervorbringen der Form, durch welche eigentlich aus dem bloſſen Stoff, der *allein* ſich *geben* läſst, Vorſtellung wird. Vorſtellung kann weder gegeben, noch empfangen, noch hervorgebracht, ſie muſs erzeugt werden.

Sowohl der *Lockiſchen* als der *Leibnitziſchen* Lehre vom Urſprung der Vorſtellungen liegt der *verworrene* Begriff der Vorſtellung, in welchem der weſentliche Unterſchied zwiſchen Stoff und Form verkannt iſt, zum Grunde; und das *Wahre* was die beyden groſſen Männer bey ihren einander entgegengeſetzten Syſtemen vor Augen gehabt haben, kömmt erſt durch die Entwicklung jenes Begriffes im vollen Lichte zum Vorſchein und flieſst in ein einziges Syſtem zuſammen. *Locke* hatte die unſtreitige Unentbehrlichkeit des *Gegebenſeyns* beym Vorſtellen überhaupt vor Augen; aber da er in ſeinem unbeſtimmten Begriffe von der Vorſtellung überhaupt, den Stoff theils mit der Vorſtellung ſelbſt, theils mit den von der Vorſtellung verſchiedenen Gegenſtänden verwechſelte: ſo lieſs er ſeine *einfachen Vorſtellungen*, unter denen er die letzten Beſtandtheile, aus welchen alle übrigen (die zuſammengeſetzten) Vorſtellungen entſtünden, verſtand, dem Gemüthe von den *Gegenſtänden* gegeben werden, und erklärte ſich bey jeder Gelegenheit, daſs ſich das Gemüth in Rückſicht auf dieſe einfachen Vorſtellungen ſchlechterdings leidend

verhielte *). *Leibnitz* hingegen hatte die eben ſo unſtreitige Unentbehrlichkeit des *Hervorbringens* beym Vorſtellen überhaupt vor Augen, und da er ebenfalls den Stoff theils mit der Vorſtellung ſelbſt, theils mit den Gegenſtänden verwechſelte; ſo lieſs er die Vorſtellung überhaupt durch die vorſtellende Kraft *hervorbringen*. Da er es aber eben ſo ungereimt finden muſste, daſs eine endliche Kraft ihre Vorſtellungen *aus nichts* hervorbringen, als daſs ſie ihr von auſſen und durch die von ihr verſchiedenen Gegenſtände gegeben ſeyn ſollten, ſo ſuchte er ſich durch die ſinnreiche Hypotheſe der *präſtabilierten Harmonie* zwiſchen dieſen beyden Klippen durchzuhelfen.

Wir haben nun das Weſen der bloſſen Vorſtellung in ſo weit näher kennen gelernt, daſs wir nicht nur überhaupt wiſſen, daſs daſſelbe aus zwey weſentlich verſchiedenen Beſtandtheilen nämlich Stoff und Form beſtehe; ſondern daſs wir ſogar die eigenthümlichen Merkmale, wodurch ſich dieſe beyden Beſtandtheile von einander unterſcheiden, angeben können; und wir verſtehen nunmehr unter der Vorſtellung einen *gegebenen* Stoff, an dem die Form der Vorſtellung *hervorgebracht* wird. Hieraus muſs nun das Vermögen der Urſache der Vorſtellung als aus einer bekannten Wirkung angegeben, das heiſst, der oben angegebene Begriff des Vorſtellungsvermögens beſtimmt werden.

„So beſtünde alſo das Vorſtellungsvermögen zum Theil aus demjenigen, was zum Gegebenſeyn

*) The mind is wholly paſſive in reſpect of its ſimple Ideas. Eſſay. B. II. C. 30.

des Stoffes gehört; und folglich wo nicht gar aus dem Schöpfer des Stoffes (der Gottheit) doch wenigstens aus dem Vermögen der Objekte durch ihre Einwirkung auf das Subjekt demselben Stoff zu Vorstellungen zu geben?" Keineswegs! wenn man anders nicht die dem Begriffe des blossen Vorstellungsvermögens vorgezeichneten, und als richtig anerkannten Gränzlinien überschreiten, und durch unphilosophische Inkonsequenz von den innern Bedingungen der Vorstellung zu den äussern, von der Frage: worinn besteht das Vorstellungsvermögen? zur Frage: woraus entsteht dasselbe? hinübergehen will; eben da man im Begriffe ist die erstern zu beantworten. Nur dasjenige kann hier zum Vorstellungsvermögen gezählt werden, was zum Gegebenseyn des Stoffes, *in wieferne* dasselbe blos innere Bedingung der blossen Vorstellung ist, gehört. Es ist nicht meine Schuld, wenn die folgende kurze Erörterung subtil ausfällt; aber es würde meine Schuld seyn, wenn sie aufmerksamen des Denkens gewohnten Lesern unverständlich bliebe.

Der Stoff ist nur in soferne Bestandtheil der blossen Vorstellung, in wieferne er gegeben *ist*, nicht in wieferne er gegeben *wird;* in wieferne er *in* der Vorstellung vorkömmt, nicht in wieferne er in etwas von der blossen Vorstellung verschiedenen, sey es was immer, gegründet ist. Das Gegeben *werden*, und das Geben des Stoffes, muss also von dem Gegeben *seyn* in der wirklichen blossen Vorstellung unterschieden, und aus dem Begriffe derselben als etwas das nicht *innere* Bedingung der Vorstellung ist, weggelassen werden. Das Gegeben werden, und Geben des Stoffes ist also (ob zwar eine ganz unumgängliche aber doch nur)

äussere

äussere Bedingung, und alles was zu demselben gehört kann nur zum Vorstellungsvermögen in *weiterer* Bedeutung gezählt werden. Selbst das Gegebenseyn des Stoffes *in* der Vorstellung, muss in Rücksicht auf seine *Wirklichkeit*, die von gegeben werden und Geben abhängt, aus dem Inbegriffe desjenigen, was *blos allein innere* Bedingung der Vorstellung ist, ausgeschlossen werden *). Hingegen ist diess Gegebenseyn *in* der Vorstellung seiner *Möglichkeit* nach eine innere Bedingung der Vorstellung; denn die blosse Vorstellung ist nur dadurch möglich (denkbar), dass der gegebene Stoff *in* der Vorstellung vorkommen *kann*. Dasjenige wodurch sich diese Möglichkeit des Gegebenseyns *in* der Vorstellung denken lässt, der *Grund* durch welchen das Gegebenseyn *in* der Vorstellung möglich wird, ist nun dasjenige was zum Stoff der Vorstellung, in wieferne derselbe blos innere Bedingung der Vorstellung ist, gehört; ist in soferne Bestandtheil des *Vorstellungsvermögens;* und heisst in dieser Eigenschaft *Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorstellung*, und mit einem einzigen Worte ausgedrückt: *Receptivität.*

Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Stoffes *an sich*, und die Gründe von beyden, gehören

*) In wieferne keine endliche Kraft völlig unabhängig von äussern Bedingungen handeln, keine sich den Stoff ihrer Wirksamkeit erschaffen kann, *in soferne* hängt die *Wirklichkeit* ihrer Produkte keineswegs von ihr selbst ab. So ist auch die *Wirklichkeit* der Vorstellung in wieferne zu derselben Stoff gehört, der dem Gemüthe gegeben seyn muss, und den es sich nicht geben kann, ganz vom Vorstellungsvermögen unabhängig.

durchaus nicht in den Begriff des Vorſtellungsvermögens. Deſto weſentlicher aber iſt dieſem Begriffe der Grund, aus welchem ſich die Möglichkeit des gegebenen Stoffes *in* der Vorſtellung begreifen läſst; die *Receptivität*, die ſich zum Vorſtellungsvermögen wie das *Empfangen* des Stoffes zum *Vorſtellen* verhält. Dieſe Receptivität gehört zum *Stoffe* der Vorſtellung, in wieferne derſelbe, innere Bedingung allein, *bloſſer Beſtandtheil* der Vorſtellung iſt, nicht in wieferne derſelbe von einer äuſſern Bedingung abhängt; ſie gehört zum Stoffe, der nur der Vorſtellung angehört in wieferne er *empfangen*, nicht in wieferne er durch etwas auſſer der Vorſtellung und dem Vorſtellungsvermögen *gegeben wird*. Das *Gebende* kann nie das Vorſtellungsvermögen ſelbſt ſeyn; weil in der Wirkung des Vorſtellungsvermögens, in der Vorſtellung, der Stoff nie als hervorgebracht, ſondern immer als Gegeben allein vorkommen kann. *Vorſtellen* heiſst daher einen Stoff zur Vorſtellung empfangen (nicht *geben*) und ihm die Form der Vorſtellung ertheilen.

§. XIX.

Das Vorſtellungsvermögen beſteht *erſtens* aus der *Receptivität*, oder der Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorſtellung, worunter ein blos ſich leidend verhaltendes Vermögen verſtanden wird.

Es ſollte wohl kaum einer beſondern Erinnerung bedürfen, daſs unter Receptivität nur ein *ſich leidend verhaltendes* Vermögen des Gemüthes verſtanden werde. Denn der kurz vorher beſtimmten

ten Bedeutung dieses Wortes zufolge, bezeichnet dasselbe nichts als den im Vorstellungsvermögen vorhandenen, und einen Bestandtheil desselben ausmachenden Grund des blossen Gegebenseyn-*können*s in der Vorstellung; oder welches eben so viel heisst, das Vorstellungsvermögen selbst, in wieferne dasselbe bey der Vorstellung nicht *selbst thätig* ist, ein Gegebenseyn, fremdes Wirken auf dasselbe voraussetzt, und folglich in wieferne es sich beym wirklichen Vorstellen blos *leidend* verhält. Allein da man bey der bisherigen unbestimmten Vorstellungsart vom Gemüthe, wenn ja von einer Empfänglichkeit der sogenannten *Seele* die Rede war, alles ohne Unterschied in diesen Ausdruck zusammenfasste, was zur Vorstellung die man *Empfindung* nannte, oder zum sogenannten *Empfangen der Vorstellung* gehört, und folglich auch das zur Vorstellung überhaupt unentbehrliche *Hervorbringen* in den verworrenen Begriff der Empfänglichkeit mit aufnahm; so ist es keineswegs überflüssig hier auf die reine Bedeutung des Wortes Receptivität aufmerksam zu machen, und gegen die Einmischung alles Merkmals von Thätigkeit in dem Begriff von Receptivität zu warnen.

Diese Einmischung war bisher um so unvermeidlicher, da man sich noch über kein bestimmtes, der Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens eigenthümliches, und das *leidende* Vermögen von dem *thätigen* auszeichnendes Merkmal vereinigen konnte. Man gab wohl bey Gelegenheiten, wo man durchaus dazu genöthiget war, zu, dass dem Gemüthe Empfänglichkeit zukommen müsse, und selbst *Spiritualisten* konnten sich nicht ganz erwehren ihrer thätigen *Kraft* ein leidendes Ver-

mögen beyzugesellen; so wenig sie auch in ihren *Theorien* über die Natur der *Seele* darauf Rücksicht nahmen; nur liessen sie die Frage unbeantwortet: *worinn denn dieses leidende Vermögen bestehe?* Es blieb ihnen, durch diese Unbekanntschaft mit einem wesentlichen Grundvermögen des Gemüthes unmöglich, die *Materialisten*, welche das leidende Vermögen des Gemüthes im organischen Körper entdeckt haben wollten, und dadurch den Körper zum Subjekt des Vorstellungsvermögens erheben zu müssen glaubten, zurecht zu weisen.

Materialisten und Spiritualisten bekümmerten sich bisher immer nur um den *Sitz* und die *Quelle* der Empfänglichkeit des Gemüthes; ohne sichs einfallen zu lassen, dass vor allen untersucht werden müsse, was unter dieser Empfänglichkeit zu verstehen wäre, und worin sie in wieferne sie zu einer der inneren Bedingungen (dem Stoffe) der blossen Vorstellung unentbehrlih ist, *bestehe*, mit einem Worte, was das Vermögen, welches Empfänglichkeit heisst, beym *blossen Vorstellen* für eine eigenthümliche Rolle habe. Durch die Beantwortung dieser Frage, wäre, wie sichs in der Folge zeigen wird, das ganze Missverständniss, welches die Materialisten und Spiritualisten entzweyt, so wie der Materialismus und Spiritualismus selbst auf immer aufgehoben gewesen, ohne dass die gewesenen Anhänger dieser beyden Sekten, wie bisher, in die leidige Nothwendigkeit versetzt worden wären, entweder den Supernaturalismus oder den dogmatischen Skepticismus zu ergreifen, wenn sie ihr voriges System gegen ein besseres vertauschen wollten.

§. XX.

§. XX.

Das Vorstellungsvermögen besteht *zweytens* aus der *Spontaneität*, oder dem thätigen Vermögen, welches an dem gegebenen Stoffe die Form der Vorstellung hervorbringt.

Die Vorstellung ist nur dadurch im Bewufstseyn möglich, dafs der Stoff gegeben, die Form hervorgebracht werde (§. XVIII.) und das *Hervorbringen* gehört schlechterdings zur inneren Bedingung (der Form) der blossen Vorstellung. Ich sage das *Hervorbringen*. Der Stoff mufs *in* der Vorstellung durchs *Gegebenseyn*, wobey sich das Gemüth leidend, die Form durchs *Hervorbringen*, wobey sich das Gemüth thätig verhält, entstehen. Gleichwie die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand nur dadurch möglich ist, dafs der Stoff in der Vorstellung durch ein Gegebenseyn entsteht, wobey sich das Vorstellende leidend verhält; so ist die Beziehung der Vorstellung auf das *Vorstellende* nur dadurch möglich, dafs sich das Vorstellende bey der Entstehung der Form thätig verhält; dafs es die Form hervorbringe; die dadurch, dafs sie das Werk des Vorstellenden ist, eben so ausschliessend demselben angehört, als der Stoff dem Gegenstande, von dem er gegeben ist.

„Aber das vorstellende Subjekt gehört ja eben so wie das vorgestellte Objekt nur zu den *äussern* Bedingungen der Vorstellung, zu welchen sogar die *Wirklichkeit* des Stoffes in der blossen Vorstellung gezählt wurde, in wieferne sie von einer äussern Bedingung abhängt. Nun hängt ja die Thätigkeit, das Hervorbringen der Form, vom Subjekte, und folglich ebenfalls von einer äussern Bedingung

gung ab und gehört folglich auch zu den äussern Bedingungen." Die Thätigkeit des Gemüths muss aus zwey sehr verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden. Einmal wieferne sie im *vorstellenden* gegründet ist, und das andere mal in wieferne die *Vorstellung* durch sie gegründet wird. Freylich muss auch die Thätigkeit zu den äussern Bedingungen der Vorstellung gezählt werden; in wieferne sie in dem von der blossen Vorstellung verschiedenen Subjekte vorhanden ist, und entweder allein oder mit anderen Eigenschaften verbunden, seine Natur ausmacht, mit einem Worte, in wieferne sie dasjenige ist, was insgemein durch vorstellende *Kraft* ausgedrückt wird. In dieser Eigenschaft liegt die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens freylich ausser dem Inbegriffe desjenigen, was blos zu den inneren Bedingungen der blossen Vorstellung gehört; und es kann von ihr in dieser Rücksicht ohne Verwirrung wesentlich verschiedener Begriffe gar nicht die Rede seyn, wenn um das Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne gefragt wird. Allein gleichwie diese Thätigkeit in wieferne sie Eigenschaft des Subjektes ist, blos unter dem Vorstellungsvermögen in weiterer Bedeutung begriffen seyn kann, so macht sie hingegen einen Bestandtheil des Vorstellungsvermögens im strengsten Sinne aus, in wieferne sie Ursache der blossen Vorstellung, oder vielmehr der Form derselben ist. In diesem Sinne wird sie nicht als *Kraft*, sondern als blosses *Vermögen* betrachtet, in wieferne sich dasselbe zunächst an einem Bestandtheile der blossen Vorstellung als an seiner Wirkung äussert. Sie gehört allein zur innern Bedingung, in wieferne sie zur Form der vom vorstellenden Subjekte unterschiedenen blossen Vor-

stellung

ſtellung gehört. In dieſer Rückſicht iſt nicht die Frage: woher, und wie entſteht dieſes Vermögen, durch welches die Form der Vorſtellung entſteht, ſondern worinn beſteht es, welches iſt ſein eigenthümliches Merkmal? Die Antwort auf dieſe *letztere* Frage kann daher nie heiſſen, dieſes Vermögen iſt *einfach*, oder *zuſammengeſetzt;* ſondern ſie muſs heiſſen — dieſes Vermögen iſt *hervorbringend* — iſt *Thätigkeit;* es unterſcheidet ſich von dem Vermögen des Stoffes in der Vorſtellung, dem ſich leidend verhaltenden, dadurch, daſs es ſich nicht anders als thätig verhalten kann. Dasjenige alſo was zur *Einen* innern Bedingung der bloſſen Vorſtellung gehört, iſt Thätigkeit, ſo wie das was zur *Andern* gehört Empfänglichkeit iſt; beyde zuſammengenommen machen das bloſſe Vorſtellungsvermögen aus; in deſſen Begriffe das Vermögen den Stoff zu empfangen, und an ihm die Form der Vorſtellung hervorzubringen eben ſo weſentlich enthalten iſt, als das Vermögen den Stoff zu geben, aus demſelben ausgeſchloſſen bleiben muſs.

Iedes thätige Vermögen hat *Spontaneität,* in wieferne daſſelbe den Grund ſeiner Thätigkeit in ſich ſelbſt hat, und derſelbe nicht wieder in einem andern Vermögen aufgeſucht werden muſs. So kömmt ſogar einer geſpannten Uhrfeder Spontaneität zu, wieferne der Grund warum ſie der Spannung entgegenwirkt, in ihr ſelbſt liegt. Das Vorſtellungsvermögen beſitzt in ſoferne Spontaneität im ſtrengſten Sinne, in wieferne der Grund des bey der bloſſen Vorſtellung vorkommenden *Wirkens* nicht auſſer dem Vorſtellungsvermögen aufgeſucht werden darf. Das Hervorbringen der Form muſs eben ſo nothwendig ſeinen Grund im

Vor-

Vorſtellungsvermögen haben, als das Geben des Stoffes *auſſer demſelben;* das eine muſs eben ſo nothwendig Wirkung der bloſſen Spontaneität *im* Gemüthe, als das andere eines wirkendem auſſer dem Gemüthe ſeyn. Dieſe Spontaneität gehört dem *Subjekte* nur mittelbar, d. h. nur in ſoferne an, in wieferne daſſelbe ein Vorſtellungsvermögen hat. Sie gehört unmittelbar dem Vorſtellungsvermögen, und vermittelſt derſelben, dem Subjekte an, deſſen Prädikat das ganze Vorſtellungsvermögen iſt.

Ich bedarf wohl nach allem was bisher über das Vorſtellungsvermögen von mir geſagt wurde, keiner Rechtfertigung, warum ich die *Thätigkeit*, in wieferne ſie zum Vorſtellungsvermögen im ſtrengſten Sinne gehört, durchaus nicht *Kraft* genannt wiſſen will. Das Merkmal des Subſtanziellen, des für ſich beſtehenden Subjektes, das in der eigentlichen Bedeutung des Wortes *Kraft* enthalten iſt, würde uns auf einmal, auf den alten Kampfplatz der Demonſtrationen, und der Zänkereyen über die Natur der *Seele* zurückſetzen, dem wir bisher ſo ſorgfältig ausgewichen ſind. Man kann (zumal geübtere Metaphyſiker) nicht zu oft, und nicht unter zu mancherley Geſichtspunkten vor der leidigen Verwechslung des vorſtellenden Subjektes mit dem bloſſen Vorſtellungsvermögen warnen. So fuhr zum B. Herr *Plattner* in der neuen Ausgabe ſeiner *Aphorismen* noch immer fort, die Einfachheit der vorſtellenden Subſtanz zu beweiſen, und fand es ſogar für nöthig dieſelbe gegen die von ihm miſsverſtandene Kritik der Vernunft zu rechtfertigen. Gewarnt die *Kraft* ja nicht mit dem *Vermögen* zu verwechſeln, widerlegte er

diese Warnung dadurch, dass er sich diese Verwechslung wirklich erlaubte; und glaubte die Einfachheit der *Kraft* erwiesen zu haben, da er nichts weiter als die zum Vorstellungsvermögen gehörige, und in demselben gegründete *Einheit des Bewusstseyns*, wovon gar nicht die Rede seyn konnte, erwiesen hatte.

Der Begriff der Spontaneität des Vorstellungsvermögens hat bisher mit dem Begriffe der Receptivität völlig einerley Schicksal gehabt. Bald wurde er demselben entgegengesetzt, wo er mit ihm zusammengenommen; bald wurde er mit demselben zusammengenommen, wo er von ihm hätte getrennt werden sollen. So wurde das *Erzeugen* der Vorstellung, dieses Produktes der Receptivität und Spontaneität zusammengenommen, von den Spiritualisten gewöhnlich ganz auf Rechnung der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens, oder wie sie es nannten, der *Kraft*, gesetzt; während diese Philosophen auf der andern Seite die Einheit *in*, und den Zusammenhang *unter* den Vorstellungen, das blosse Produkt der Spontaneität, (wie sich in der Folge ergeben wird) durch den Stoff *gegeben* seyn liessen, und folglich hier Receptivität und Spontaneität zur Unzeit zusammen nahmen. Von den Materialisten hingegen wurde die Spontaneität gänzlich verkannt, und das Vorstellungsvermögen für eine blosse *Receptivität* angesehen.

Worin besteht denn nun aber diese Receptivität und Spontaneität, welche das blosse Vorstellungsvermögen ausmachen? Wer die Antwort auf diese Frage in dem vorstellenden Subjekte aufsuchen wollte, würde abermal den eigentlichen Gegenstand unsrer Untersuchung, das *blosse Vorstellungs-*

vermö-

vermögen, aus den Augen verloren haben, und ſich auſſer der Gränzlinie desjenigen, was allein zur bloſſen Vorſtellung gehört, und was allein ſich aus dem Bewuſstſeyn allgemeingültig entwickeln läſst, auf den alten Tummelplatz der Metaphyſik befinden. Er würde aber durch den Verſuch einer *ſolchen* Antwort nicht nur beweiſen, daſs er den Sinn unſrer Frage gänzlich verfehlt habe, ſondern er würde ſich auch der unphiloſophiſchen Arbeit unterziehen müſſen, eine Vorſtellung des Nichtvorſtellbaren zu erkünſteln; denn

§. XXI.

In wieferne die Receptivität und Spontaneität des Vorſtellungsvermögens im vorſtellenden Subjekte an ſich gegründet ſind, in ſoferne ſind ſie ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

Die in der bisherigen Philoſophie theils verkannte, theils vernachläſſigte Gränze der Vorſtellbarkeit *), darf wohl nie weniger aus dem Auge verloren werden, als wenn man ſich derſelben ſo nahe befindet, als wir bey der gegenwärtigen Unterſuchung; und man folglich alle Augenblick Gefahr läuft, ſich in den leeren Raum des Nichtvorſtellba-

*) Der bisher für dieſe Gränzbeſtimmung angeſehene *Satz des Widerſpruchs* ſetzt, wenn er nicht miſsverſtanden und miſsbraucht werden ſoll, den völlig beſtimmten Begriff des *Denkens* und der *Vorſtellung* überhaupt voraus. Man wird in der Folge einſehen, daſs dieſer logiſche, für metaphyſiſch gehaltene, Satz ganz verkannt wurde.

stellbaren zu verirren, und in demselben mit zwecklosen Spitzfindigkeiten herum zu treiben. Diese Gränzen müssen vor allen Dingen für das *Vorstellungsvermögen* selbst bestimmt, d. h. es muss angegeben werden, was denn vom Vorstellungsvermögen selbst diesseits, und jenseits der Gränze der Vorstellbarkeit liegt; wenn sich aus dem Vorstellungsvermögen die Vorstellbarkeit anderer Dinge in der Folge ergeben soll.

Von dem vorstellenden *Subjekte an sich,* d. h. in seiner eigenthümlichen, von der Form der blossen Vorstellung verschiedenen Form ist alle Vorstellung unmöglich (§. XVII.) Die Vorstellung der *Receptivität* und *Spontaneität* in wieferne sie im Subjekte *an sich* gegründet sind, setzt also etwas unmögliches voraus, und ist folglich selbst unmöglich.

Die Vorstellung der im Subjekte gegründeten *Receptivität* und *Spontaneität* ist nur in soweit möglich, als das Subjekt selbst vorstellbar ist. In wieferne nun *Receptivität* und *Spontaneität* das Vorstellungsvermögen ausmachen, in soferne sind sie der Grund *aller* Vorstellbarkeit und folglich auch der Vorstellbarkeit des *Subjektes* selbst. In wieferne freylich auf der andern Seite jedes *Subjekt* der *Grund* des Prädikates ist, *Receptivität* und *Spontaneität* aber zusammengenommen als Vorstellungsvermögen, das *Prädikat* des vorstellenden *Subjektes* sind; in soferne muss freylich das Subjekt als der Grund der Receptivität und Spontaneität angesehen werden. Allein *vorstellbar* bleibt es darum gleichwohl immer *nur* als *logischer* Grund des Vorstellungsvermögens; d. h. als ein Subjekt, das hier das blosse *logische Substratum* des Prädi-

kates abgiebt; und das, wenn es von ſeinem Prädikate getrennt wird, nichts als den leeren Begriff eines Subjektes überhaupt übrig behält. Das Subjekt wird *nur* durch das Prädikat: Vorſtellungsvermögen zum *Vorſtellenden*, und nur durchs Vorſtellungsvermögen *vorſtellbar*. Es kann alſo das vom Vorſtellungsvermögen *unterſchiedene* Subjekt, nie als *reeler* Grund des Vorſtellungsvermögens vorgeſtellt werden.

Receptivität und *Spontaneität* in wieferne ſie in dem von der Vorſtellung unterſchiedenem Subjekte an ſich vorhanden ſind, müſſen bey allem Empfangen des Stoffes und bey allem Hervorbringen der Form ſich lediglich als das *Empfangende* und *Hervorbringende* verhalten; ſie müſſen bey jeder Vorſtellung *Subjekt* ſeyn, und können in ſoferne nie *Objekt* werden. Das Vorſtellende in *wieferne* es das *Subjekt* alles Vorſtellens iſt, kann nie das *vorgeſtellte* ſeyn; ſo wenig als ein Auge ſich ſelbſt zu ſehen vermag.

Und dieſs iſt der eigentliche Grund der Vergeblichkeit aller bisherigen und künftigen Verſuche die Natur der Seele in wieferne unter derſelben nicht das bloſſe Vorſtellungsvermögen, ſondern die Subſtanz verſtanden wird, kennen zu lernen — einer Vergeblichkeit, die den Spiritualiſten ſowohl als den Materialiſten unter meinen Leſern freylich noch ſo lange paradox ſcheinen muſs, bis ihnen durch eine aus der Natur des Bewuſstſeyns geſchöpfte Erörterung der Vorſtellung des *Ichs* gezeigt ſeyn wird, daſs dieſe Vorſtellung nichts weniger als die Vorſtellung einer *Subſtanz* ſeyn könne.

Die Frage: Worin besteht die Receptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens?“ auf welche uns der Gang unserer Untersuchung geführt hat, läſst sich alſo keineswegs durch was immer für eine Betrachtung des vorstellenden Subjektes beantworten. Wir müſſen daher wiederum zu der *bloſsen Vorstellung* zurückegehen, an der als an ihrer Wirkung ſich das dabey beſchäftigte *Vermögen* der Urſache, welches wir allein hier kennen lernen wollen, *äuſſern* muſs.

Wir müſſen alſo gegenwärtig an dem bisher beſtimmten Begriffe der bloſſen Vorstellung, diejenigen Merkmale der *Receptivität* und *Spontaneität* ausfindig machen, wodurch ſich dieſe beyden Vermögen von einander unterſcheiden, worin ihre eigentliche Beſchaffenheit beſtehen muſs, und welche daher im ſtrengſten Sinne des Wortes die *Formen* dieſer Vermögen heiſſen können. Ich verstehe alſo in der Folge jedesmal unter *Form der Receptivität* die im Vorſtellungsvermögen beſtimmte Beſchaffenheit der Empfänglichkeit für den Stoff, und unter *Form der Spontaneität* die im Vorſtellungsvermögen beſtimmte Beſchaffenheit derjenigen Thätigkeit, durch welche die bloſſe Form an dem Stoffe hervorgebracht wird.

In dem wir nun dieſe Formen, in welchen die geſuchte Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens beſtehen, und an welchen dasjenige, was bey jeder Vorſtellung dem Gemüth *allein* angehört, ſich ergeben muſs, aus den Merkmalen des Begriffes der bloſſen Vorſtellung zu entwickeln haben; ſcheinen uns dieſe Merkmale ſelbſt ein unüberſteigliches Hinderniſs entgegen zu ſetzen: denn

§. XXII.

Der bloſſe Stoff und die bloſſe Form der Vorſtellung überhaupt ſind ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

I.

Dasjenige, was nicht unter der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden kann (das Ding an ſich) kann auch kein Gegenſtand einer möglichen Vorſtellung ſeyn; nun kann aber der bloſſe Stoff an ſich und als bloſſer Stoff nicht unter der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden; denn ſonſt würde er zugleich Stoff an ſich, und Stoff unter der Form der Vorſtelung ſeyn müſſen.

2.

Dasjenige, dem kein von der bloſſen Form verſchiedener Stoff in einer Vorſtellung entſprechen kann, iſt auch kein Gegenſtand einer möglichen Vorſtellung; nun kann aber der bloſſen Form der Vorſtellung in jeder möglichen Vorſtellung nichts anderes entſprechen, als die bloſſe Form; es kann ihr alſo in keiner Vorſtellung ein Stoff entſprechen, d. h. ſie kann nicht vorgeſtellt werden. Die Vorſtellung überhaupt iſt nur dadurch möglich, daſs in ihr das *Hervorgebrachte* von dem *Gegebenen*, durch welches ſich die Vorſtellung allein auf einen Gegenſtand beziehen kann, unterſchieden iſt. In wieferne alſo unter der bloſſen Form lediglich das *Hervorgebrachte* verſtanden wird, in ſoferne kann ihr in keiner möglichen Vorſtellung ein *Gegebenes*, ein Stoff, entſprechen.

Mit einem Worte, dasjenige, was in *jeder* möglichen Vorſtellung bloſſer Stoff, und bloſſe Form iſt,

ist, kann kein Gegenstand einer möglichen Vorstellung seyn; weil es zugleich blosser Stoff und nicht blosser Stoff, blosse Form und nicht blosse Form seyn müsste, wenn es zugleich blosser Stoff und Gegenstand, blosse Form und Gegenstand seyn sollte.

So viel ist also hier ausgemacht, dass sich die aufzusuchenden Formen der Receptivität und Spontaneität aus den in den Begriffe der blossen Vorstellung gehörigen Merkmalen des *blossen Stoffes* und der *blossen Form* an sich, von denen keine Vorstellung möglich ist, nicht ableiten lassen.

Allein wenn sich in dem Begriffe der blossen Vorstellung andere vorstellbare Merkmale befinden, aus welchen die Beschaffenheiten jener Formen sich ableiten lassen; so haben wir durch die entdeckte *Nichtvorstellbarkeit* des blossen Stoffes und der blossen Form nicht nur nichts verloren, sondern vielmehr an der Gränzbestimmung der Vorstellbarkeit beträchtlich gewonnen.

Es ist uns hier nicht um Vorstellung von der blossen Form und dem blossen Stoff in Rücksicht ihrer selbst zu thun, sondern wir wollen nur wissen, wodurch die an sich nicht vorstellbaren Bestandtheile der blossen Vorstellung in dem Begriffe der Vorstellung *unterschieden* seyn müssen, um aus diesem Unterschiede den Unterschied der *Formen* der Receptivität und Spontaneität, um den uns allein zu thun ist, bestimmen zu können. Wirklich haben wir bereits Prädikate gefunden, wodurch sich Stoff und Form im Begriffe der Vorstellung wesentlich auszeichnen müssen; für den Stoff nämlich das Prädikat des *Gegebenen;* oder vielmehr,

da das *Geben* nicht in den Begriff der Vorſtellung gehört, des *Empfangenen;* und für die *Form* das Prädikat des *Hervorgebrachten.* Sey das, was in der Vorſtellung *empfangen* wird, das, was in derſelben *hervorgebracht* wird, einzeln und für ſich allein, immer nicht vorſtellbar, ſo wiſſen wir doch wenigſtens ſo viel von ihnen, daſs beydes zuſammengenommen die bloſſe *Vorſtellung* ausmacht; und wir wollen hier nur wiſſen: was wir unter demjenigen Empfangen und Hervorbringen, welches zur Vorſtellung gehört, zu denken haben, worin beydes beym Vorſtellen beſtehe, wie ſich beydes in der Vorſtellung äuſſere, mit einem Worte, welche Formen der *Receptivität* und *Spontaneität* das Vorſtellungsvermögen ausmachen.

Da der Receptivität aller Stoff *gegeben* werden muſs, und ſie ihn folglich nur *empfangen* kann, ſo entſteht keine Vorſtellung durchs bloſſe Hervorbringen, ſondern zu jeder gehört in Rückſicht ihres Stoffes ein wirkliches Empfangen; ſo gehört zu jeder Vorſtellung ein Wirken *auf* die Receptivität, wobey ſich dieſe blos leidend verhält, und wodurch ihr der Stoff der Vorſtellung gegeben wird. Ich nenne die Veränderung, welche in der *Receptivität* durch dieſes auf ſie gewirkt werden entſteht, das *Afficiertſeyn.* Ohne dieſes Afficiertſeyn läſst ſich die Vorſtellung überhaupt nicht denken; man müſste denn die unbegreifliche Vorſtellung eines Weſens denken wollen, dem der Stoff ſeiner Vorſtellungen nicht gegeben werden darf, weil es ſich denſelben erſchafft. Aber dieſs würde auch keine Vorſtellung in eigentlicher Bedeutung des Wortes ſeyn. Das wirkliche Afficiertwerden gehört freylich nur zur Wirklichkeit der Vorſtellung;

lung; aber die im Vorſtellungsvermögen gegründete, und von demſelben unzertrennliche, *beſtimmte Möglichkeit* des Afficiertwerdens gehört zur Vorſtellung überhaupt, und iſt weſentlicher Beſtandtheil des Vorſtellungsvermögens.

§. XXIII.

Unter der Receptivität des Vorſtellungsvermögens muſs das Vermögen *afficiert zu werden* verſtanden werden.

Das Vermögen Afficiert zu werden macht nur dann, und nur in ſoferne einen weſentlichen Beſtandtheil des Vorſtellungsvermögens aus, wann und in wieferne daſſelbe zur Vorſtellung überhaupt *unentbehrlich* iſt. So lange der unbeſtimmte Begriff der Vorſtellung alle ſpekulative Philoſophie verwirren wird: ſo lange muſs auch dieſes weſentliche Vermögen des Gemüthes verkannt werden. Es wird von den *Materialiſten* mit der Reitzbarkeit der Organiſation verwechſelt, und von mehr als einer *ſpiritualiſtiſchen* Sekte dem mit der *Seele* verwechſelten Vorſtellungsvermögen nur in Rückſicht auf den von der vorſtellenden Subſtanz verſchiedenen, und mit derſelben vereinigten Körper, beygelegt werden; wodurch denn für die vorſtellende Kraft nichts als das *thätige* Vermögen übrig bleibt, welches auch wirklich gewiſſe Vorſtellungen (die Intellektuellen) ganz allein, und ohne Beyhülfe, der auf die Organiſation übertragenen Empfänglichkeit, hervorbringen ſoll. Nur das Vorurtheil von der Entbehrlichkeit eines von der bloſſen Form der Vorſtellung verſchiedenen und durchs Afficiertwerden gegebenen Stoffes zur Vorſtellung

überhaupt, oder vielmehr nur der gänzliche Mangel eines bestimmten Begriffes von Vorstellung konnte eine so unphilosophische Vorstellungsart begünstigen, die nur dann Wahrheit haben könnte, wenn das Vorstellungsvermögen auch seinen *Stoff* hervorbringen, erschaffen, sollte.

„Aber es kann ja *im Vorstellungsvermögen* selbst ein gegebener Stoff gelegen seyn; wo dann wenigstens gewisse Vorstellungen lediglich dadurch entstünden, daſs die Spontaneität dem im Vorstellungsvermögen bereits vorhandenen Stoffe, die Form gebe *).“ — Wenn man nicht wieder das Vorstellungsvermögen mit der vorstellenden *Substanz* vermengen will, sondern unter demselben das *bloſſe Vermögen* versteht, so kann in demselben nichts anderes gegeben gedacht werden, als dasjenige, worin das bloſſe Vorstellungsvermögen besteht, nämlich die Art und Weise seiner Empfänglichkeit und Thätigkeit, die Formen der *Receptivität* und *Spontaneität*. Diese können freylich, wie sich in der Folge ergeben wird, vorgestellt werden; d. h. Gegenstände *besonderer* Vorstellung abgeben, in denen ihnen ein Stoff entsprechen muſs, der, wie ebenfalls gezeigt werden wird, dem Vorstellungsvermögen nicht von auſſen gegeben seyn kann. Aber dieser Stoff ist *als Stoff* **nur** in den besonderen Vorstellungen, deren Gegenstände jene Formen sind, gegeben. In wieferne aber diese Gegenstände im *bloſſen* Vorstellungsvermögen vorhanden sind, sind sie in keiner wirklichen

*) So müſsten sich z. B. die Leibnitzianer erklären, wenn sie ihren angebohrnen Vorstellungen eine einigermaſſen scheinbare Bedeutung geben wollten.

chen Vorſtellung als Stoff derſelben gegeben. Sie ſind freylich dem vorſtellenden Subjekte, das ſich ſein Vermögen nicht ſelbſt erſchaffen konnte, *in* und *durch* dieſes *Vermögen* gegeben; aber nur als Beſchaffenheiten dieſes Vermögens, nicht als Stoff *in* einer wirklichen Vorſtellung. Im *Vermögen* ſind ſie nur in ſoferne *gegeben*, als ſie in demſelben vorhanden ſind, ohne von dem Subjekte hervorgebracht zu ſeyn. Wenn ſie aber *vorgeſtellt* werden, ſo iſt es nicht genug, daſs ſie im bloſſen Vermögen gegeben ſind, ſondern es muſs der ihnen entſprechende *Stoff der Vorſtellung* durch dasjenige Wirken auf die Empfänglichkeit gegeben ſeyn, welches derſelben, die ſich in Rückſicht auf jeden möglichen Stoff *gleichgültig* verhält, einen *gewiſſen* Stoff den ſie ſich nicht ſelbſt geben kann, beſtimmt; durch das *Afficiertwerden* der Receptivität.

Wir haben alſo nun zu unterſuchen, worin dieſes Vermögen, durch Afficiertwerden einen Stoff zu Vorſtellungen zu erhalten, beſtehe, und wie es ſich von dem thätigen Vermögen, wodurch der Stoff die bloſſe Form der Vorſtellung erhält, unterſcheidet. Wir müſſen die eigenthümlichen Formen dieſer beyden Vermögen zu beſtimmen ſuchen; wenn wir uns in Stand ſetzen wollen, das *Vorſtellungsvermögen* von allem, was nur bloſſer Gegenſtand deſſelben ſeyn kann, zu unterſcheiden. — Wie muſs alſo (denn wir müſſen wieder in dem Begriffe der bloſſen Vorſtellung unſre Antwort aufſuchen) wie muſs der bloſſe Stoff, in wieferne er durch ein Afficiertwerden gegeben ſeyn ſoll, *in* der Vorſtellung beſchaffen ſeyn? Ich antworte: Er muſs in der Vorſtellung *ſo* beſchaffen ſeyn, daſs durch ihn die Unterſcheidung der bloſſen Vorſtel-

lung von dem Subjekte möglich sey. Gleichwie nämlich die Vorstellung nur durch ihre Form auf das vorstellende Subjekt, und nur durch ihren Stoff auf das vorgestellte Objekt bezogen wird, gleichwie sie dem Subjekte nur durch dasjenige angehört was dasselbe daran hervorgebracht hat, und dem Objekte durch das was von demselben gegeben, und im Subjekte empfangen ist: so kann auch die Vorstellung von ihrem Subjekte, dem vorstellenden, *nur* durch dasjenige unterschieden werden, was in ihr dem Objekte, dem Vorgestellten entspricht, d. h. durch ihren Stoff, von dessen Gegebenseyn selbst die Realität der Form in der Vorstellung, die nur an dem Gegebenen hervorgebracht werden kann, abhängt. In der von dem Subjekte zu unterscheidenden Vorstellung also muſs sich etwas unterscheiden lassen, und dasjenige in ihr woran sich etwas unterscheiden läſst, kann nur der Stoff seyn, und alles was in der Vorstellung Stoff ist, muſs sich unterscheiden lassen, d. h. *Mannigfaltig* seyn. In wieferne aber der Stoff in der Vorstellung nothwendig ein Mannigfaltiges seyn muſs, in soferne kann die von allem Stoffe d. h. von allem Mannigfaltigen, unterschiedene *Form der Vorstellung* nichts anderes als *Einheit* seyn. *Mannigfaltigkeit* ist also das wesentliche Merkmal, das dem Stoffe, und *Einheit* das wesentliche Merkmal das der *Form in* jeder Vorstellung zukommen muſs; sie müssen die Beschaffenheit des Stoffes und der Form ausmachen, wenn Bewuſstseyn und Vorstellung möglich seyn sollen; und es steht folgendes Naturgesetz der Vorstellung fest:

§. XXIV.

§. XXIV.

Wenn das wirkliche Bewuſstſeyn möglich ſeyn ſoll, ſo muſs der Stoff, das Gegebene, in der Vorſtellung ein *Mannigfaltiges*, und die Form, das Hervorgebrachte, *Einheit* ſeyn.

Das Gegebene unterſcheidet ſich in der Vorſtellung durch Mannigfaltigkeit, das Hervorgebrachte durch Einheit. Das gegebene Mannigfaltige wird dadurch Vorſtellung, daſs an ihm Einheit hervorgebracht wird; und die Einheit wird dadurch Form einer Vorſtellung, daſs ein Mannigfaltiges gegeben iſt, an dem ſie hervorgebracht wird. Das Gemüth, auf welches die Vorſtellung nur in Rückſicht ihrer Form bezogen werden kann, unterſcheidet die Vorſtellung vom Gegenſtande durch die Einheit, die es durch ſeine Handlung an dem *gegebenen* Mannigfaltigen hervorgebracht hat, und es unterſcheidet die Vorſtellung von ſich ſelbſt nur durch das was es an derſelben nicht hervorgebracht hat, was nicht Einheit iſt, das gegebene Mannigfaltige.

Wir haben ſchon vor dieſer näheren Beſtimmung des Stoffes und der Form herausgebracht und erwieſen, daſs der bloſſe Stoff und die bloſſe Form der Vorſtellung nicht vorſtellbar ſind; und daſs ſie nur in ihrer Beziehung auf einander, in der Vorſtellung die ſie ausmachen, dem Subjekte des Bewuſstſeyns vorgehalten werden können. Dieſs wird uns nun durch die gefundene Form, welche das Gegebene ſowohl als das Hervorgebrachte in der Vorſtellung haben müſſen, noch einleuchtender. Die Einheit kann nur am Mannigfaltigen her-

hervorgebracht werden; und das gegebene Mannigfaltige kann nur durch hervorgebrachte Einheit Vorstellung werden, und so wie Einheit ohne Bezug auf ein Mannigfaltiges, und Mannigfaltiges ohne Bezug auf Einheit nicht denkbar ist; so ist auch der bloſſe Stoff, das Mannigfaltige an sich und ohne Bezug auf Einheit, und die bloſſe Form, die Einheit an sich und ohne Bezug aufs Mannigfaltige, nicht vorstellbar.

Alle Erkenntniſs läſst sich auf Unterscheidung der Gegenstände unsrer Vorstellung zurückführen. Wir erkennen eine bestimmte Tulpe auf dem Blumenbeete nur in soferne als wir sie von den übrigen Arten von Blumen, und den übrigen Tulpen auf demselben Beete unterscheiden. Alle Unterschiede aber, die wir an den Gegenständen wahrnehmen, müſſen auch in den Vorstellungen derselben vorkommen, und zwar als *gegeben* vorkommen, wenn sie ihren Grund in den *Gegenständen* haben, und nicht willkührlich seyn sollen. Das Unterscheiden ist freylich Handlung des Gemüthes; aber die Verschiedenheit an Objekten die nicht unser Werk sind, kann nicht Wirkung des Gemüthes, sie kann nicht hervorgebracht, sie muſs gefunden werden, und folglich gegeben seyn. Das Mannigfaltige kann nur Stoff der Vorstellung seyn.

Wir sind uns einer Vorstellung nur in soferne bewuſst, als durch sie etwas vorgestellt wird, d. h. als sie einen Gegenstand hat, und wir können alſo unsre Vorstellungen untereinander nur durch ihre Gegenstände, und folglich nur in wieferne in ihnen etwas diesen Gegenständen entspricht, durch den *Stoff*, unterscheiden. Die Gegenstände sind

nur

nur in ſoferne von einander unterſchieden, als jeder von ihnen mehrere Merkmale, ein *Mannigfaltiges* enthält, welchem in der Vorſtellung Stoff entſprechen muſs, wenn es an den Gegenſtänden wahrgenommen werden ſoll. Der Stoff muſs alſo ein Mannigfaltiges ſeyn.

„Aber werden nicht auch beſondere Vorſtellungen durch ihre Formen unterſchieden? Z. B. die Empfindung von dem Begriff, und dieſer von der Idee?“ Ia! wenn ſie ſelbſt vorgeſtellt, d. h. Gegenſtände werden, wo die Verſchiedenheit ihrer Formen, die nicht von unſrem Gemüth hervorgebracht, ſondern demſelben gegeben iſt, nur durch den ihnen entſprechenden Stoff in beſondern Vorſtellungen vorkömmt. In wieferne aber die Empfindung, der Begriff etc. nicht ſelbſt wieder vorgeſtellt werden, ſondern nichts als Vorſtellungen ſind, in wieferne ſie dem Gemüth einen von ihnen verſchiedenen Gegenſtand vorhalten, können ſie nur durch dieſen Gegenſtand, und das was ihm in ihnen entſpricht, den Stoff, von einander unterſchieden werden.

§. XXV.

Die *Form der Receptivität* beſteht in der Mannigfaltigkeit überhaupt, in wieferne dieſelbe die im Vorſtellungsvermögen gegründete und beſtimmte Bedingung des Stoffes in der Vorſtellung iſt.

Bewuſstſeyn und Vorſtellung ſind nur dadurch möglich, daſs das in der Vorſtellung Gegebene ein Mannigfaltiges ſey. Die Receptivität oder das Vermögen einen Stoff zu empfangen, muſs alſo

das

das Vermögen ein Mannigfaltiges zu empfangen ſeyn; und ungeachtet die *Wirklichkeit* des Stoffes, und alſo des gegebenen Mannigfaltigen vom *Geben* deſſelben, und folglich von etwas auſſer dem Vorſtellungsvermögen abhängt; ſo muſs doch die Möglichkeit des Mannigfaltigen *in* der Vorſtellung im Vorſtellungsvermögen *beſtimmt* vorhanden ſeyn, weil ſich die Receptivität ohne für das Mannigfaltige beſtimmt zu ſeyn, keineswegs als Vermögen den Stoff einer Vorſtellung zu empfangen, denken läſst, und nur dadurch, daſs ſie nicht Empfänglichkeit überhaupt, ſondern Empfänglichkeit fürs Mannigfaltige iſt, Beſtandtheil des Vorſtellungsvermögens ſeyn kann. Die Mannigfaltigkeit des Stoffes *in* der Vorſtellung hat ihren Grund in der beſtimmten Möglichkeit der Vorſtellung, und man kann ſich kein Vorſtellungsvermögen denken, ohne nicht unter demſelben den Grund der Möglichkeit des Mannigfaltigen in der Vorſtellung zu denken, welcher die Beſchaffenheit der Empfänglichkeit deſſelben, die *Form* der *Receptivität* ausmacht.

Dieſe beſtimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorſtellung möglichen Stoffes iſt hier *nur* als Form der Receptivität erwieſen worden, und iſt in der Theorie des Vorſtellungsvermögens auch nur als ſolche erweislich. Wir erkennen ſie nur als eine Beſchaffenheit des bloſſen Vorſtellungsvermögens; keineswegs als Eigenſchaft der vorſtellenden Subſtanz *an ſich*, und unabhängig vom bloſſen Vorſtellungsvermögen derſelben. Die Seele, als *Subſtanz* gedacht, iſt Gegenſtand einer beſondern Vorſtellung, und folglich einer Vorſtellung, die einen ihrem von ihr verſchiedenen Gegenſtand entſprechenden Stoff enthält, welcher in derſelben

gegeben

gegeben seyn muss, und daher eben dieselbe Empfänglichkeit und ihre bestimmte Form als im Vermögen vorhanden, *voraussetzt*, die erst durch und mit dem Stoff einer besondern Vorstellung gegeben seyn müsste, wenn sie nicht dem blossen Vorstellungsvermögen, sondern der vorgestellten, und vom blossen Vorstellungsvermögen unterschiedenen Substanz der Seele, beygelegt werden sollte. Es kann also diese Form der Empfänglichkeit dem vorstellenden Subjekte nur in soferne beygelegt werden, als demselben das blosse Vorstellungsvermögen beygelegt werden muss, zu dessen Beschaffenheit jene Form gehört. Der *Materialist* würde daher sehr voreilig urtheilen, wenn er in der von uns aufgestellten Form der Empfänglichkeit einen Grund für die *Körperlichkeit* der Seele gefunden zu haben glaubte, indem er die bestimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorstellung möglichen Stoffes in der *Ausdehnung* oder Zusammensetzung des vorstellenden Subjektes antreffen, oder auch nur mit manchem *Spiritualisten* behaupten wollte, das Vorstellungsvermögen wäre durch die Organisation auf blosse Mannigfaltigkeit seines Stoffes eingeschränkt. Er würde dabey die von uns sorgfältig unterschiedenen Fragen über die Natur des Gemüthes und der Seele; die sorgfältig unterschiedenen Fragen: *worin besteht* das Vorstellungsvermögen, und *woraus entsteht* dasselbe? wieder verwechseln. Iene bestimmte Mannigfaltigkeit kann nur Prädikat des blossen Vorstellungsvermögen seyn, und nur in der Form seiner Empfänglichkeit bestehn; denn wir haben ihre Unentbehrlichkeit nur im Begriffe der blossen Vorstellung und in der Möglichkeit des Bewusstseyns gefunden; und wir kennen sie nur als einen blossen Bestandtheil des blossen Vorstellungs-

lungsvermögens. Die Fragen hingegen: wie sie ausser dem blossen Vorstellungsvermögen vorhanden sey? was sie sey in wieferne in ihr noch etwas anders als blosse Form der Empfänglichkeit gedacht werden müsste? in welcher Eigenschaft der vorstellenden Substanz sie gegründet seyn, mit einem Worte: *woraus sie entstehe?* betreffen alle nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern einen Gegenstand, der das Vorstellungsvermögen voraussetzt, wenn er selbst vorgestellt werden soll; betreffen nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern von demselben verschiedene Gegenstände; um deren Eigenschaften dann erst gefragt werden kann, wenn man in der Theorie des Erkenntnissvermögens über den Begriff der *Erkennbarkeit* und die *Gränzbestimmung* des Erkenntnissvermögens einig geworden ist.

§. XXVI.

Die *Form der Spontaneität* besteht in der *Verbindung* (der Synthesis) des gegebenen Mannigfaltigen überhaupt.

Da die Form der Vorstellung, in wieferne sie das an dem Stoffe hervorgebrachte ist, nichts anders als Einheit seyn kann; so muss das Hervorbringen dieser Form im Hervorbringen der Einheit am Mannigfaltigen, im Verbinden desselben, und die Handlungsweise der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens, die *Form* der Spontaneität, in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Vorstellung überhaupt bestehen, die man, um sie mit einem einzigen Worte auszudrücken, *Synthesis* nennen kann.

Die

Die Mannigfaltigkeit setzt den gegebenen Stoff nur in Stand *Stoff* in einer Vorstellung zu seyn, ohne ihn zur wirklichen Vorstellung zu erheben. Es muss zu dieser Mannigfaltigkeit etwas von ihr verschiedenes hinzukommen, wenn aus dem blossen Stoffe Vorstellung werden soll; dieses Hinzukommende muss von aller Mannigfaltigkeit verschieden, folglich Einheit seyn, und durch die Thätigkeit des Gemüthes hervorgebracht werden, die daher im Vermögen dem Mannigfaltigen Einheit zu geben bestehen muss. Die Einheit also gehört nur der Spontaneität des Gemüthes allein an, durch welche sie in der Vorstellung allein möglich ist; sie kann nie dem Gemüthe als Stoff gegeben werden, weil alles was sich dem Gemüthe als Stoff geben lässt, Mannigfaltig seyn muss. Sie wird aber auch von dem Gemüthe nicht aus nichts, sondern aus einem Mannigfaltigen hervorgebracht, welches dem Gemüth immer nur gegeben seyn muss, nie von demselben hervorgebracht werden kann.

Verbindung kann sowohl die Handlung des Verbindens als die Wirkung dieser Handlung heissen. In der letztern Bedeutung ist die Verbindung des Mannigfaltigen so viel als Einheit des Mannigfaltigen, oder Form der Vorstellung selbst; in der ersten Bedeutung aber, wo sie so viel als *verbinden* sagen will, muss einer möglichen Zweydeutigkeit des Wortsinnes durch eine nähere Bestimmung desselben zuvorgekommen werden. Im Begriffe des Verbindens wird *erstens* eine blosse Handlung überhaupt, (thätige Veränderung) und *zweytens* die *Form* dieser Handlung, dasjenige wodurch sich die Handlung des Verbindens von anderen Handlungen unterscheidet, und um dessen willen sie *ver-*

 binden

binden heiſst, gedacht. Der Satz: die Form der Spontaneität beſteht im Verbinden, heiſst nicht: ſie beſteht in der thätigen *Veränderung*, welche beym Verbinden vorgeht; ſondern: in *der Form* dieſer thätigen Veränderung, in der Art und Weiſe der Handlung; nicht in der Handlung ſelbſt. Man wird die Abſicht dieſer vielleicht zu *ſubtil* ſcheinenden Diſtinktion bald einſehen, wenn man bedenkt, daſs das Verbinden als bloſſe Handlung überhaupt lediglich vom handelnden *Subjekte*, oder der *Kraft*, abhängt, welche dem Verbinden die *Wirklichkeit* der Handlung, aber auch nur die bloſſe Wirklichkeit der Handlung, nicht die *Form* derſelben, wodurch die Handlung verbinden heiſst, giebt. Dieſe Form kann nicht vom handelnden Subjekte hervorgebracht, ſondern ſie muſs *demſelben* ſelbſt *gegeben* ſeyn; und ſie iſt ihm in dem *bloſſen Vermögen*, das ſich das Subjekt nicht ſelbſt beylegen oder erſchaffen konnte, gegeben. Die bloſſe Form der Vorſtellung, die Einheit des Mannigfaltigen iſt in wieferne ſie *Hervorgebracht*, zur Wirklichkeit gelangt iſt, *Wirkung* des vorſtellenden *Subjektes;* und folglich von der Kraft, dem Subjekte des thätigen Vermögens, hervorgebracht. Aber die *Form der Spontaneität*, die im Verbinden beſtehende *Handlungsweiſe* der Spontaneität, in wiefern ſie den Grund enthält, daſs das in der Vorſtellung Hervorgebrachte *Einheit* und nichts anderes als Einheit iſt, iſt nicht von der Spontaneität des Subjektes hervorgebracht, ſondern mit und in derſelben dem Subjekte gegeben.

Das Vorſtellungsvermögen iſt, ſeinen bloſſen *Formen* nach, ſo wenig durch das *Daſeyn* des vorſtellenden Subjektes an ſich beſtimmt, als das Da-

ſeyn

seyn dieses Subjektes durch jene blossen Formen bestimmt seyn kann. Gleichwohl will ich hier eben so wenig läugnen als behaupten, dass sich von der gegebenen Form des blossen Vorstellungsvermögens mit Recht auf die Form des vorstellenden Subjektes als Substanz schliessen lasse; will hier nicht untersuchen, ob daraus dass die Spontaneität nichts als Einheit hervorbringen könne, gefolgert werden dürfe, dass sie nur als Einheit existieren, nichts als Einheit seyn, und nicht blos als ein einziges, sondern auch als ein einfaches, Subjekt gedacht werden müsse. Ich begnüge mich nur die *Spiritualisten* zu erinnern, dass in der Theorie des Vorstellungsvermögens nur von der *Form des Vermögens* der Thätigkeit nicht von der Form der *Kraft* des handelnden Subjektes die Rede sey, von der Handlungsweise der Spontaneität, nicht von der Art zu seyn ihres Subjektes, von der in der blossen Form der Vorstellung vorkommenden, sich äussernden Beschaffenheit des Wirkens, nicht von der Beschaffenheit des von der Vorstellung unterschiedenen wirkenden Subjektes. Als Ding an sich läst sich die Substanz der Seele schlechterdings nicht vorstellen; ob aber als Ding unter der Form der Vorstellung läst sich erst dann ausmachen, wenn dasjenige, was zu den Bedingungen besonderer Vorstellungen gehört, entwickelt, und insbesondere die Vorstellung der Substanz aus der Natur des Erkenntnisvermögens bestimmt seyn wird.

§. XXVII.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind dem vorstellenden Subjekte *in* und *mit* dem Vorstellungsvermögen *gegeben*,

und in demſelben *vor* aller Vorſtellung *beſtimmt* vorhanden.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind die weſentlichen Beſchaffenheiten des bloſſen Vorſtellungsvermögens. In wieferne alſo in dem vorſtellenden Subjekte ein Vorſtellungsvermögen vorhanden iſt, in ſoferne müſſen in demſelben auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vorhanden ſeyn. Nun muſs das Vermögen der Vorſtellung aller wirklichen Vorſtellung, von der es vorausgeſetzt wird, vorhergehen; alſo müſſen auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vor aller Vorſtellung im vorſtellenden Subjekte beſtimmt ſeyn. Dieſe Formen machen alſo die dem vorſtellenden Subjekte eigenthümliche, demſelben von aller Vorſtellung zukommende *Natur* aus. Man iſt in der philoſophiſchen Welt bis auf dieſen Augenblick über die Natur des vorſtellenden Subjektes in weſentlich verſchiedene Partheyen getheilt; weil man unter dieſer Natur mehr die Subſtanzialität des vorſtellenden Subjektes als das Vorſtellungsvermögen verſtanden hat, welches man vor allen Dingen hätte unterſuchen müſſen, um ſich endlich auch über die Subſtanzialität verſtehen zu können. Allein man hat die Natur des vorſtellenden Subjektes in wieferne daſſelbe vorſtellend iſt, das bloſſe Vorſtellungsvermögen, noch nie dort aufgeſucht, wo ſie allein anzutreffen war, in der *bloſſen Vorſtellung*, an der als der Wirkung ſich die Urſache allein offenbaren kann; und ſo wurden auch die eigenthümlichen Merkmale des bloſſen Vorſtellungsvermögens, welche die Natur des *vorſtellenden* ausmachen, bisher ganz verkannt. Da ſich aber alle Gegenſtände unſrer Vorſtellungen,

und

und folglich auch die *Dinge ausser uns* nicht als Dinge an sich, sondern nur unter der Form der Vorstellung vorstellen lassen: so ist die im gemeinen Leben ganz gleichgültige, aber alle Philosophie verwirrende Täuschung welche uns wähnen macht, daſs wir uns an den Dingen ausser uns unter der Form der Vorstellung, Dinge an sich vorstellen; und die uns nöthiget, dasjenige was in unsren Vorstellungen dem Vorstellungsvermögen eigenthümlich ist, mit dem was den Dingen ausser uns angehört zu verwechseln, so lange unvermeidlich, bis nicht durch die entdeckten Formen der Receptivität und Spontaneität die eigenthümlichen Merkmale des blossen Vorstellungsvermögens gefunden sind, welche uns in Stand setzen, das dem vorstellenden Subjekte eigenthümlich angehörige von allem den Dingen ausser uns eigenthümlichen zu unterscheiden.

„Diese Unterscheidung ist schlechterdings unmöglich; denn um das, was in unsren Vorstellungen den Dingen ausser uns eigenthümlich ist, zu entdecken, müſste Vorstellung dieses Eigenthümlichen möglich seyn. Allein der von den Aussendingen gegebene Stoff ist in keinem Bewuſstseyn von der blossen Form trennbar." — Zu dieser Unterscheidung wird freylich Vorstellung des den Dingen ausser uns Eigenthümlichen erfordert; aber keineswegs Vorstellung dieses Eigenthümlichen *an sich*, sondern es reicht die Vorstellung desselben unter der Form der Vorstellung vollkommen hin, so bald einmal die blossen Formen der Receptivität und Spontaneität bekannt sind. So bald man von diesen Formen bestimmte Vorstellungen hat; so mag das den Aussendingen angehörige immer nur unter

der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden; ſo wird gleichwohl der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem was Form der Receptivität und Spontaneität iſt, und was ſie nicht iſt, in wirklichen Vorſtellungen vorkommen. Denn die *reine* Vorſtellung, diejenige die keinen andern Gegenſtand als die Formen der Receptivität und Spontaneität hat, wird ſich von den *nicht reinen*, die ſich auf andere Gegenſtände beziehen, beſtimmt genug unterſcheiden laſſen. Alles kommt hierbey darauf an, daſs die Formen der Receptivität und Spontaneität abgeſondert von allem was nicht nothwendig in ihnen gedacht werden muſs, d. h. *rein*, vorgeſtellt werden. Geſchieht dieſs, ſo wird an ihnen ſchlechterdings nichts den von dem vorſtellenden Subjekte verſchiedenen Dingen, den Dingen auſſer uns, angehöriges vorgeſtellt. Auch muſs der Stoff, der den Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entſpricht, von dem Stoffe, der den Vorſtellungen der Dinge auſſer uns entſpricht, deutlich genug unterſchieden werden können. Die Vorſtellungen jener Form haben keinen vom Gemüthe verſchiedenen auſſer demſelben befindlichen Gegenſtand, ihr Stoff iſt alſo etwas, dem nichts vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedenes entſpricht. Er iſt in ſeinen Gegenſtänden, welche bloſſe Beſchaffenheiten des Vorſtellungsvermögens ſind, dem vorſtellenden Subjekte in und mit dem Vorſtellungsvermögen und folglich vor aller Vorſtellung gegeben, obwohl nur in ſeinen Gegenſtänden, d. h. nur als Form des Gemüthes. Wenn er alſo in beſondern Vorſtellungen, die keinen andern Gegenſtand als jene Form haben *Stoff* der Vorſtellung wird, ſo iſt er wenigſtens kein dem Vorſtellungsvermögen von auſſen her gegebener,

ſondern

sondern ein in demselben vor aller Vorstellung, durch seinen Gegenstand bestimmter, *in* der Vorstellung aber durch Handlung des Gemüths gegebener Stoff. Wir wollen ihn daher den *subjektiven* Stoff nennen, um ihn von demjenigen, der dem Gemüthe schlechterdings nur als blosser Stoff, und von aussen her gegeben seyn muss, und den wir daher den *objektiven* Stoff nennen wollen, zu unterscheiden. Dieser objektive *Stoff* ist dasjenige, was den von aller Vorstellung nicht nur sondern auch von dem vorstellenden Subjekte unterschiedenen Gegenständen angehört, und was in wieferne es in unsren Vorstellungen vorkömmt, den Grund der Unterscheidung unsres Subjektes von Dingen ausser uns, so wie den einzig möglichen Grund unsrer Ueberzeugung vom Daseyn der Dinge ausser uns enthält. Wir wollen uns hier vor allen Dingen der Unentbehrlichkeit eines solchen objektiven Stoffes für jedes Vorstellungsvermögen überhaupt zu versichern suchen.

Zur Reinen, das heisst, bestimmten, Vorstellung der Formen der Receptivität und Spontaneität als solcher läst sich nur durch Zergliederung des Begriffes der blossen Vorstellung überhaupt gelangen. Allein der Begriff der Vorstellung überhaupt ist nur von besondern Vorstellungen *abgezogen*, und sein Gegenstand, die Vorstellung überhaupt, *existiert* als Gattung nur in den Arten, und durch diese nur in besondern einzelnen Vorstellungen. Nun können die Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität keineswegs diejenigen besondern Vorstellungen seyn, aus welchen der Begriff der Vorstellung überhaupt abgezogen ist; denn sie sind nur durch die Zergliederung dieses Begriffes gefunden, und ihre Gegenstände sind nur

von diesem Begriffe abgezogen; also muss der *Begriff* der Vorstellung überhaupt von solchen besondern Vorstellungen abgezogen seyn, welche von den blossen Formen der Receptivität und Spontaneität *verschiedene* Gegenstände haben, von Vorstellungen, die einen anderen Stoff haben, als einen solchen, dem die Formen der Receptivität und Spontaneität entsprechen, mit einem Worte aus Vorstellungen, die einen *objektiven* Stoff haben müssen.

Ohne einem von dem blossen Vorstellungsvermögen, von dem, was den Formen der Receptivität und Spontaneität in den Vorstellungen derselben entspricht, d. h. von dem subjektiven Stoffe, verschiedenen, und folglich dem Gemüthe von aussen her gegebenen Stoff, würde keine Vorstellung überhaupt zur *Wirklichkeit* gelangen können. Denn in dem blossen Vorstellungsvermögen ist dem Subjekte desselben nichts als die bestimmte Möglichkeit ein Mannigfaltiges zu empfangen, und demselben, vorausgesetzt, dass es gegeben sey, durch Verbindung Einheit zu ertheilen gegeben. Diese Vermögen können sich ihrer *Wirklichkeit* nach nur an *wirklichen* Vorstellungen äussern; und sie können sich *zuerst* nur an solchen wirklichen Vorstellungen äussern, durch welche sie nicht selbst vorgestellt werden, deren Gegenstände nicht sie selbst sind, sondern die vom Gemüthe und seiner Beschaffenheit verschiedene Dinge sind. Denn sie können *nur dann* vorgestellt werden, wenn sie sich als das was sie sind, in der Eigenschaft *blosser Formen* vom Wirken und Leiden des Gemüthes an wirklichen Vorstellungen wirklich bewiesen haben, welches nur an einem von ihnen selbst verschiedenen und von aussen her gegebenen Stoff möglich

seyn

seyn konnte. Die Vorstellungen, durch welche das vorstellende Subjekt zum Bewusstseyn der Beschaffenheiten seines Vermögens gelangt, können unmöglich die Vorstellungen dieses Vermögens selbst seyn. Die Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens können nur aus der blossen Wirkung des Vorstellungsvermögens erkannt werden, in wieferne dieses Vermögen seine Funktion an der Wirkung äussert. Nun kömmt in der Vorstellung überhaupt die Form der Receptivität nur in soferne vor, als durch sie die blosse Möglichkeit des Stoffes in der Vorstellung; die Form der Spontaneität nur in soferne als durch sie die Einheit des gegebenen Mannigfaltigen bestimmt ist. Durch Sie beyde ist also für die wirkliche Vorstellung überhaupt noch kein Stoff gegeben, sondern dieser muss, wenn eine Vorstellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen soll, durch etwas vom vorstellenden Subjekte und seinem Vermögen verschiedenes gegeben werden.

§. XXVIII.

Zur *Wirklichkeit* der Vorstellung überhaupt gehört ein von den Formen der Receptivität und Spontaneität verschiedener, dem Subjekte nicht im Vorstellungsvermögen, sondern von aussen her gegebener Stoff, welcher der *objektive* Stoff heisst.

Zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt gehört ein objektiver Stoff, heisst keineswegs eben so viel: als jede Vorstellung muss objektiven Stoff haben; so wenig als die Sätze: zur Vorstellung überhaupt gehört ein vorstellendes Wesen, und: in jeder Vorstellung wird das vorstellende Wesen

vorgeſtellt, einerley bedeuten. Es wird nicht behauptet, daſs der objektive Stoff in jeder Vorſtellung als Inhalt derſelben vorkommen müſſe; ſondern nur, daſs ohne ihn die Vorſtellung überhaupt und folglich auch die reinen Vorſtellungen von den Formen der Receptivität und Spontaneität ſelbſt nicht zur Wirklichkeit gelangen könnten; weil in dem bloſſen Vorſtellungsvermögen nur die Formen deſſelben beſtimmt ſind, die bevor ſie an einem von ihnen ſelbſt verſchiedenen Stoff in einer wirklichen Vorſtellung vorgekommen ſind, eben ſo wenig ſich vorſtellen laſſen können, als die Form der Medicäiſchen Venus, wenn ſie nicht an irgend einem Stoffe vorher vorgekommen wäre. Gleichwie aber die Form dieſer Bildſäule nachdem ſie einmal an einem Stoffe realiſiert iſt, ſich auch abgeſondert von dieſem Stoffe denken und unterſuchen läſst; weil ſie zwar *an* dem Stoffe aber nicht *durch* den Stoff gegeben, und mit ihm zwar vereinzelt aber gleichwohl von ihm weſentlich verſchieden iſt; eben ſo können die Formen der Receptivität und Spontaneität nach dem ſie einmal an einem von ihnen verſchiedenen Stoffe in wirklichen Vorſtellungen vorgekommen ſind, auch ohne dieſen Stoff vorgeſtellt werden, mit dem ſie zwar in jenen wirklichen Vorſtellungen vereinigt vorkamen, durch den ſie aber ſo wenig gegeben ſind, daſs ſie vielmehr von ihm als Bedingungen, unter denen er allein in einer Vorſtellung vorkommen kann, und die im vorſtellenden Subjekt, bevor er gegeben ſeyn kann, vorhanden ſeyn müſſen, vorausgeſetzt werden.

§. XXIX.

§. XXIX.

Das *Daseyn* der Gegenstände ausser uns ist also eben so gewiss, als das Daseyn einer Vorstellung überhaupt.

Da der Stoff in einer Vorstellung dasjenige ist, was dem von der Vorstellung verschiedenen Gegenstande entspricht, so muss die Vorstellung, die einen objektiven, einen von aussen her gegebenen Stoff hat, auch einen ausser dem Gemüthe befindlichen Gegenstand haben. In wieferne nun der objektive Stoff zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt unentbehrlich ist, in soferne ist aus dem Daseyn einer Vorstellung überhaupt, das Daseyn der *Dinge ausser uns* eben so erwiesen, als das Daseyn eines Vorstellungsvermögens, und eines von jenen Dingen verschiedenen Subjektes, dem das blosse Vorstellungsvermögen angehört, und das wir unser *Ich* nennen.

Nur das bisherige Verkennen des blossen Vorstellungsvermögens konnte in der philosophischen Welt Sekten veranlassen und erhalten, welche den im gegenwärtigen Paragraph aufgestellten Satz entweder läugneten, oder bezweifelten. Wird der Stoff der Vorstellungen mit den blossen Vorstellungen verwechselt: so entsteht ein *Idealism*, der ausser den Vorstellungen, und dem vorstellenden Subjekte (oder aufs höchste mehreren vorstellenden Subjekten) alles Wirkliche gerade zu läugnet. Wird hingegen der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand mit dem blossen Stoffe der Vorstellung verwechselt; so entsteht ein *Skepticism*, welcher die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen, und in soferne auch das

Daseyn

Daseyn der vorgestellten Dinge ausser uns bezweifelt. Allein hat bey der bisherigen allgemeinherrschenden Unbestimmtheit in dem Begriffe der Vorstellung der *Idealist* auch wohl bedacht, dass der blosse Stoff der Vorstellung keine Vorstellung seyn könne, und dass der Stoff, der nicht im blossen Vermögen der Vorstellung gegeben ist, und folglich nicht die blosse Beschaffenheit des Vermögens zum Gegenstande hat, sich nothwendig auf Gegenstände ausser dem vorstellenden Subjekte beziehen müsse? — Hat auch dem *Skeptiker* bisher wohl gezeigt werden können, dass seine Forderung, die *Dinge an sich* müssten den blossen Vorstellungen *ähnlich* seyn, oder die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen müsse in der *Aehnlichkeit* zwischen beyden bestehn, durchaus keinen Sinn habe, so bald er seinen Begriff von Vorstellung und Gegenstand berichtiget?

Aller Stoff in was immer für einer Vorstellung muss durch ein *Afficiertwerden* der Empfänglichkeit *gegeben* seyn, also auch der subjektive Stoff, der in den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität enthalten ist. Die hierzu erforderliche Handlung des Afficierens kann hier unmöglich durch etwas ausser dem Gemüthe geschehen, sondern ist lediglich dadurch denkbar, dass die Spontaneität auf ihre eigene Receptivität jenen Formen gemäss wirkt, und dadurch dasjenige was vorher als blosse *Form* im blossen Vorstellungsvermögen vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt war, in einer wirklichen besondern Vorstellung *als Stoff* bestimmt. Der Stoff der reinen

Vor-

Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität iſt alſo in Rückſicht auf ſeinen Gegenſtand (von dem er ſeine Form als beſtimmter Stoff hat) im bloſſen Vorſtellungsvermögen, und alſo im Gemüthe *vor* aller Vorſtellung; in Rückſicht aber auf ſein *wirkliches* Vorhandenſeyn in beſondern (den reinen) Vorſtellungen, durch eine Handlung des vorſtellenden Subjektes *beſtimmt;* während aller *objektive* Stoff ſo wohl in Rückſicht auf ſeine eigenthümliche Form, die er als beſtimmter Stoff hat, und die in einem auſſer dem Gemüth befindlichen von demſelben verſchiedenen Gegenſtande gegründet iſt, als auch in Rückſicht auf ſein Vorhandenſeyn in einer Vorſtellung, durch die fremde Handlung auf die Receptivität, welche denſelben vermittelſt des Afficierens dem Gemüthe giebt, beſtimmt werden muſs.

Ich nenne den Stoff, in wieferne er im bloſſen Vorſtellungsvermögen, und alſo im Gemüthe, vor aller Vorſtellung beſtimmt iſt *Stoff a priori;* in wieferne er aber erſt in und mit einer wirklichen Vorſtellung durchs afficiertwerden beſtimmt werden muſs, *Stoff à poſteriori,* oder den *empiriſchen* Stoff. Der Stoff, der den reinen Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entſpricht, kann allein ein ſolcher Stoff *à priori* heiſſen, weil auſſer dieſen Formen im bloſſen Vorſtellungsvermögen nichts vorhanden ſeyn kann: und weil er ſeinem Gegenſtande nach *vor* aller Vorſtellung im Gemüthe beſtimmt ſeyn muſs. Man muſs aber hier nicht vergeſſen, daſs dieſer Stoff nur in Rückſicht auf ſein *Beſtimmtſeyn* im bloſſen *Vermögen a priori* heiſst, nicht in Rückſicht auf ſeine bloſſe Subjektivität; und daſs man nicht ohne

Unter-

Unterſchied allen ſubjektiven Stoff *à priori* nennen dürfe. Denn auch der ſubjektive Stoff muſs *a poſteriori* heiſſen *in wieferne* er nicht durch das bloſſe Vorſtellungsvermögen, ſondern durch Handlung des vorſtellenden Subjektes in beſondern Vorſtellungen beſtimmt iſt. So würde zum Beyſpiel der Stoff, der in der Vorſtellung einer bloſſen Veränderung, welche die Spontaneität in der Receptivität bewirkt hat enthalten wäre, und der folglich nichts als die *Veränderung* ſelbſt zum Gegenſtande hätte, ein ſubjektiver Stoff *a poſteriori* ſeyn; denn er würde ſeinem *Gegenſtande* nach nicht im bloſſen Vermögen vor aller Vorſtellung, ſondern erſt *mit* und *in* der Vorſtellung durch die Handlung des vorſtellenden Subjektes beſtimmt ſeyn. *Wie* aber Vorſtellungen die einen Stoff *a priori* enthalten im Gemüthe zur Wirklichkeit gelangen, läſst ſich in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt allein nicht beſtimmen.

In Rückſicht auf den entweder *a priori* oder *a poſteriori* gegebenen Stoff nenne ich die Vorſtellungen, deren Inhalt er ausmacht, entweder *a priori* oder *a poſteriori*, *reine* oder *empiriſche* Vorſtellungen.

§. XXX.

Alle Vorſtellungen, die einen objektiven Stoff enthalten, ſind Vorſtellungen *à poſteriori* oder *empiriſche* Vorſtellungen.

Aller objektive Stoff iſt Stoff *à poſteriori*, weil er keineswegs im bloſſen Vorſtellungsvermögen und folglich nicht vor aller Vorſtellung im Gemüthe beſtimmt iſt, ſondern durch etwas von dem Vor-

ſtellenden Verſchiedenes, dann erſt im Gemüthe beſtimmt wird, wenn das Gemüth afficiert wird, und *nur* dadurch auch ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit nach (als Stoff) *im* Gemüthe beſtimmt wird, daſs das Gemüth von auſſen ſo und nicht anders afficiert wird. Er iſt alſo nichts, was im Gemüthe nicht durch das bloſſe Afficiertſeyn von auſſen her, und folglich nicht erſt mit und in der Vorſtellung, nicht erſt dann entſtünde, wenn im Gemüthe das Vorſtellungsvermögen mit ſeinen Formen (der Stoff *à priori*) vorausgeſetzt würde. Aller Stoff jeder möglichen Vorſtellung (ſie ſey *a priori* oder *a poſteriori*) iſt zwar in wieferne er nicht vom Gemüth hervorgebracht werden kann, ſondern demſelben gegeben werden muſs, ſchon vor aller Vorſtellung in ſeinem Grunde beſtimmt. Aber nicht aller Stoff kann als vor aller Vorſtellung im Gemüthe beſtimmt, gedacht werden, ſondern nur derjenige allein, dem kein anderer Gegenſtand auſſer der *bloſſen Beſchaffenheit* des Vorſtellungsvermögens (die Form der Receptivität und Spontaneität) entſpricht. Der objektive Stoff iſt zwar auch vor aller Vorſtellung, aber nur in ſeinem vom Gemüthe verſchiedenen Grunde beſtimmt. In wieferne er *im Gemüthe* vorkommen ſoll, muſs er nicht nur in Rückſicht auf ſein wirkliches Vorhandenſeyn in der Vorſtellung, ſondern auch in Rückſicht auf ſeine eigenthümliche dem Gegenſtande entſprechende Form, durch das bloſſe von auſſen afficiert ſeyn und folglich erſt in und mit der Vorſtellung ſelbſt, d. h. *a poſteriori* beſtimmt ſeyn; während der Stoff der den reinen Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entſpricht, durch dieſe ſeine Gegenſtände, die nicht auſſer dem Gemüth

müth vorhanden ſind, im Gemüthe *a priori* beſtimmt iſt.

§. XXXI.

Die Vorſtellungen der bloſſen Formen der Receptivität und der Spontaneität, enthalten einen im Vorſtellungsvermögen *a priori* beſtimmten Stoff, und heiſſen darum *Vorſtellungen a priori.*

Wir ſind ſchon genug gewarnt, um nicht aus dem von uns aufgeſtellten und erwieſenen Satze: Ohne objektiven Stoff (und folglich ohne die ſogenannten Gegenſtände der äuſſern Erfahrung) kann keine Vorſtellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen, etwa den übereilten Schluſs zu ziehen: alſo giebt es keinen andern Stoff der Vorſtellung überhaupt als den objektiven; und alle Vorſtellungen entſpringen aus der *äuſſern* Erfahrung. Dieſs hat wenigſtens *Locke*, auf den ſich die Anhänger dieſer Meynung berufen, nicht gemeynt, wenn er den *Stoff* aller Vorſtellungen aus der Erfahrung ableitete *). Denn er ſchlieſst die *Innere Erfahrung* (das Gegebenſeyn eines Stoffes in dem Gemüthe ſelbſt) ſo wenig aus, daſs er ſie vielmehr bey jeder Gelegenheit als eine beſondere Quelle der Vorſtellungen, die er freylich nicht genug vom *Stoffe* unterſcheidet, angiebt. „Diejenigen Eindrücke, ſagt er z. B., welche auf unſre Sinnen „durch

*) Whence has the mind all the *materials* of reaſon and Knowledge? To this I anſwer in one word: From *Experience*. In this all our Knowledge is founded, and from that it ultimately derives itſelf. Eſſay. B. II. Ch. 1.

„durch Gegenſtände geſchehen, die auſſer dem „Gemüthe vorhanden ſind; und die *eigenen Handlungen* des Gemüthes, welche aus der *inneren* und „dem Gemüthe *eigenthümlichen* Kraft entſpringen, „und welche durch das Reflektieren über dieſelben „ſelbſt Gegenſtände ſeiner Betrachtungen werden, „ſind, wie ich bereits geſagt habe, die *Urquellen* „aller Erkenntniſs *).“ — Wenn dem Gemüthe ein Stoff, der einem vom Gemüthe verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, gegeben iſt: ſo entſteht *Vorſtellung*, aber nicht das *Gemüth* ſelbſt, nicht die beſtimmte Empfänglichkeit, die vorhanden ſeyn muſs, wenn der gegebene Stoff vom Gemüthe empfangen; nicht die Art und Weiſe der Thätigkeit, die im Gemüthe beſtimmt gegeben ſeyn muſs, wenn dem Stoffe die Form der Vorſtellung ertheilt werden ſoll; nicht dieſe im Gemüth vor allem äuſſern Stoff nothwendig beſtimmten Formen, die, wenn ſie einmal vorgeſtellt werden, als Gegenſtände beſonderer Vorſtellungen im Gemüthe durch keinen von auſſen gegebenen Stoff repräſentiert, auf nichts auſſer dem Gemüth befindliches, bezogen werden können.

Die Vorſtellung *à priori* muſs keineswegs mit dem Stoffe *à priori*, der blos ihren Inhalt ausmacht, verwechſelt werden, wenn nicht Verwirrung und Miſsverſtändniſs entſtehen ſoll. Nur der Stoff *a priori*, nicht die Vorſtellung *a priori* iſt im Gemüthe

*) Vorher hatte er ſich folgendermaſſen hierüber ausgedrückt: *External* objects furniſh the mind with Ideas of ſenſible qualities, and the *mind* furniſhes the underſtanding with Ideas *of its own operations.*

the vor aller Vorſtellung vorhanden, und demſelben im bloſſen Vermögen gegeben. Die *Vorſtellung à priori* kann dem Gemüthe nicht *gegeben* ſeyn, ſondern muſs von demſelben *erzeugt* werden, und kann daher *dem Stoffe a poſteriori* ſo wenig als dem *a priori* vorhergehen, ſondern ſetzt beyde, den *a priori* in Rückſicht auf ihren Gegenſtand, den *a poſteriori* in Rückſicht auf die Unentbehrlichkeit deſſelben zur Wirklichkeit einer Vorſtellung (von der ſich die Formen der Receptivität und Spontaneität abſtrahieren laſſen), voraus. Man kann die Vorſtellungen *à priori* als *anatomiſche Präparate* des menſchlichen Gemüthes anſehen. Sie haben, ſo wie die wirklichen anatomiſchen Präparata, in ſoferne nur ein künſtliches Daſeyn, als ſie ihren Gegenſtänden nach nur zum Behufe der Wiſſenſchaft von dem *Ganzen*, der Vorſtellung *a poſteriori*, woran die Formen der Receptivität und Spontaneität ſich allein zuerſt in ihrer natürlichen Beſtimmung äuſſern, abgeſondert vorhanden ſind. Ihre Gegenſtände ſind freylich *vor* aller Zergliederung der Vorſtellung *à poſteriori* in derſelben durch das Vorſtellungsvermögen vorhanden; aber nur als ſubjektive Beſtimmungen eines objektiven von auſſen her gegebenen Stoffes, ohne den ſie zur Wirklichkeit *in einer ſolchen Vorſtellung* ſo wenig hätten gelangen können, als z. B. das Nervenſyſtem, ohne Beine, Muskeln, und die übrigen weſentlichen Theile des menſchlichen Körpers; obwohl ſie durch jenen objektiven Stoff ſo wenig gegeben ſind, als das Nervenſyſtem durch die Beine, Muskeln u. ſ. w., nachdem ſie aber mit dem objektiven Stoffe in Vorſtellungen *à poſteriori* zur Wirklichkeit gelangt ſind, ſo gut wie die Nerven

abge-

abgeſondert von Muskeln u. ſ. w. aufbehalten werden können.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind keineswegs *Vorſtellungen*, ſondern in wieferne ſie im Gemüthe gegeben ſind, Beſchaffenheiten des Vorſtellungsvermögens; in wieferne ſie ſich aber an der bloſſen Vorſtellung überhaupt äuſſern, Merkmale der Vorſtellung überhaupt, und zwar *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale derſelben.

§. XXXII.

Die Vorſtellungen *à priori* ſind in wieferne durch Sie *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der Vorſtellung überhaupt vorgeſtellt werden, nothwendige und allgemeine und in dieſer Rückſicht von aller *Erfahrung*, unabhängige Vorſtellungen.

Der Stoff der Vorſtellungen *à priori* repräſentiert im Bewuſstſeyn *nothwendige* Merkmale der Vorſtellung überhaupt, das heiſst ſolche Merkmale, ohne welche ſich keine Vorſtellung überhaupt denken läſst. Denn ohne die beſtimmte Empfänglichkeit, und zwar ohne die zur Mannigfaltigkeit beſtimmte Empfänglichkeit iſt kein Stoff *in* der Vorſtellung, und ohne die durch Verbindung des Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit keine Form der Vorſtellung, und folglich ohne beyde im Vorſtellungsvermögen vorhandenen und daſſelbe ausmachenden Bedingungen keine Vorſtellung überhaupt möglich. *Mannigfaltigkeit des Gegebenen* und *hervorgebrachte Einheit müſſen* daher

in jeder Vorſtellung vorkommen *), und die Vorſtellungen dieſer nothwendigen Merkmale jeder Vorſtellung ſind ihren Gegenſtänden nach ſchlechterdings nothwendig. Dieſes *Müſſen* würde von ihnen keineswegs behauptet werden können, wenn ſie dem Gemüthe durch das bloſſe Afficieren der Empfänglichkeit erſt in und mit der Vorſtellung gegeben, und nicht vor aller Vorſtellung im bloſſen Vorſtellungsvermögen beſtimmt, d. h. wenn ſie aus der *Erfahrung* allein abgezogen wären. Denn könnte von den Formen der Receptivität und Spontaneität nur behauptet werden, das Gemüth habe ſich bey den bisherigen Vorſtellungen ihnen gemäſs geäuſſert, keineswegs aber es habe ſich ihnen gemäſs äuſſern müſſen; es habe ſich nicht anders als ſo äuſſern können. Nichts wirkliches kann als nothwendig erkannt werden, wenn es ſich nicht durch ſeine vor der Wirklichkeit beſtimmte Möglichkeit als das *Einzig mögliche* erkennen läſst.

Der Stoff der Vorſtellungen *à priori* repräſentiert *allgemeine*, das heiſst allen wirklichen und möglichen Vorſtellungen ohne Ausnahme zukommende Merkmale. Da ſich die Vorſtellung überhaupt nicht ohne die Formen der Receptivität und Spontaneität denken läſst; ſo ſind dieſe Formen vor aller wirklichen Vorſtellung durch die Natur des Vorſtellungsvermögens vorhinein allen möglichen und wirklichen Vorſtellungen beſtimmt und zuge-

*) *Vorkommen* als ſubjektive Beſtimmungen, nicht als *Stoff* jeder Vorſtellung, daher ſie auch nicht in jeder Vorſtellung vorgeſtellt werden.

zugetheilt, und erhalten dadurch eine Allgemeinheit, die weiter reicht als alles mögliche Zeugniſs der Erfahrung, das ſich nur auf die bisher wirklichen, nicht auf alle möglichen Fälle erſtrecken kann, zu erhärten vermag. Ohne die *Priorität* der Formen der Receptivität und Spontaneität würde ihre Allgemeinheit ſo wenig als ihre Möglichkeit aus der Erfahrung, der innern ſo wenig als der äuſſern, begreiflich und erweislich ſeyn.

Sie ſind alſo *von der Erfahrung unabhängig;* und dieſes würde allein ſchon aus ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit erweislich ſeyn, ungeachtet wir es gegenwärtig keineswegs daraus zu erweiſen begehren. Eine Vorſtellung von der Erfahrung ableiten, kann doch wohl nichts anderes heiſſen, als ſie von einem äuſſern oder inneren Eindrucke, dem von den afficierenden Dinge beſtimmten Afficieren der Receptivität, ableiten. Der Stoff, der den Vorſtellungen *à priori* entſpricht, muſs freylich in dieſen Vorſtellungen durch ein Afficiertwerden der Receptivität gegeben und als Stoff *der* Vorſtellungen, in denen er Stoff iſt, beſtimmt werden; und in ſoferne hängen auch die Vorſtellungen *a priori* von der (inneren) Erfahrung ab. Allein dieſes Afficiertwerden beſtimmt von jenem Stoffe nichts als ſeine Wirklichkeit *in* jenen Vorſtellungen, nicht aber ſeine eigenthümliche Beſchaffenheit, dasjenige was ihm als beſtimmten Stoff auszeichnet, was an ihm ſeinen Gegenſtänden entſpricht. Dieſes kann nur in und mit ſeinen Gegenſtänden, den Formen der Receptivität und Spontaneität beſtimmt ſeyn; und wird

alſo nicht erſt durch das Wirken der Spontaneität, ſondern iſt vor demſelben im bloſſen Vorſtellungsvermögen als deſſen Beſchaffenheit *beſtimmt.* Wie ſich denn weder die Receptivität ihre Art afficiert zu werden, noch die Spontaneität ihre Art zu afficieren ſelbſt beſtimmen können, ſondern beydes als beſtimmt in ihrem Vermögen gegeben, bey jedem Afficiertwerden und Afficieren vorausſetzen. Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind alſo Gegenſtände, durch welche das Afficiertwerden der Receptivität von auſſen und von innen und folglich auch alle äuſſere und innere Erfahrung allein möglich iſt; ihre reinen Vorſtellungen hängen alſo ihren Gegenſtänden nach ſchlechterdings von keiner Erfahrung ab; obwohl ſie als wirkliche Vorſtellungen in Rückſicht auf das Afficiertwerden durch die Spontaneität, das zu ihren Entſtehen als Vorſtellungen *a priori*, von der *inneren*, und in Rückſicht auf den objektiven Stoff, der zur Wirklichkeit der Vorſtellungen *a poſteriori*, die ihnen vorhergegangen ſeyn müſſen (S. §. XXVIII.), unentbehrlich iſt, auch von der *äuſſern Erfahrung* abhängen.

Der ſcharfſinnige *Plattner* hat (§. 82 der ä. A. der *Aphor.*) über die Art wie ſich das *Leibnitziſche* und das *Lockiſche* Syſtem über den *Urſprung der Vorſtellungen* vereinigen lieſſe, etwas ſehr treffendes geſagt *). „*Locke* geſteht Grundbeſtimmungen

*) Aber in der neuen Ausgabe aus der Abhandlung, *Von der Streitigkeit über die angebohrnen Begriffe,* wir wiſſen nicht warum? weggelaſſen.

mungen in der Seele zu, welche die Seele fähig machen, die nothwendigen Wahrheiten zu *empfinden*" (soll doch wohl heissen, sich der Nothwendigkeit gewisser Urtheile bewusst zu werden?) „*Leibnitz* will Ideen, aber doch ohne Ideenbilder. — „Vielleicht sind Leibnitzens Ideen, ohne Ideen„bilder, nichts anderes als Lockes Grundbestim„mungen." Ich unterschreibe sehr gerne diese Vermuthung, die für mich noch mehr als Vermuthung ist. Denn zuverlässig haben die beyden genannten grossen Männer *Wahrheit* und nur aus verschiedenen *Gesichtspunkten* gesehen. Aber eben so gewiss haben beyde diese Wahrheit *jeder nur* aus verschiedenen Gesichtspunkten, und folglich jeder *einseitig* gesehen. Leibnitz bestand darauf, dass jene *à priori* im Gemüthe vorhandenen Grundbestimmungen *Vorstellungen* wären, weil er in der Vorstellung überhaupt den Stoff nicht genug von der Form unterschied; und alles was im Gemüth vorgeht, Vorstellung nannte. Locke hingegen bestand darauf, dass die Erkenntniss jener Grundbestimmungen schlechterdings von der Erfahrung, dem äussern und inneren Afficiertseyn abhienge, weil er den Stoff in der Vorstellung nicht genug von den von der Vorstellung unterschiedenen Gegenständen unterschied, und sich daher nicht denken konnte: wie der Stoff von den Vorstellungen jener Grundbestimmungen, vor aller Vorstellung, und folglich vor seinen in der wirklichen Vorstellung vorkommenden Gegenständen, das heisst, bevor jene Grundbestimmungen die Receptivität afficiert hätten, im Gemüthe bestimmt vorhanden seyn konnte. Beyde Philosophen konnten sich, da sie ihren Begriff von Vorstellung

nicht aufs reine gebracht haben, über die unstreitige Wahrheit, die jeder von ihnen im Auge hatte, einander nicht verständigen. In der Vorstellung überhaupt ist etwas von aller Erfahrung unabhängiges, wofür *Leibnitz* und etwas von derselben abhängiges, wofür *Locke* sich erklärte; aber wie hätten sie darüber einig werden sollen, worin das von der Erfahrung abhängige, und das unabhängige bestünde, da sie beyde zu untersuchen vernachläßigten, was zur *blossen Vorstellung überhaupt*, von der sie keinen bestimmten Begriff hatten, gehörte. Aus dem von mir bestimmten und bisher entwickelten Begriff der Vorstellung und des Vorstellungsvermögens ergiebt sichs einleuchtend genug: *Dass es weder angebohrne Vorstellungen gebe, noch dass alle Vorstellungen ohne Unterschied in dem Sinne Erfahrung voraussetzen, als ob der Stoff von allen lediglich durchs Afficiertseyn überhaupt, oder gar durchs Afficiertseyn von aussen bestimmt seyn müsste.*

So wie sich die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens überhaupt nur durch den durchgängig bestimmten Begriff der blossen Vorstellung überhaupt entdecken lässt; so können das *sinnliche*, das *verständige*, und das *vernünftige* Vorstellungsvermögen, oder *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft*, nur aus den blossen Vorstellungen der Sinnlichkeit des Verstandes und der Vernunft erkannt werden. Wir werden also in den Theorien der besondern Vorstellungsvermögen, die Bedeutungen

der

der Worte Empfindung, Gedanken, Anschauung, Begriff und Idee im *strengsten Sinne* zu bestimmen haben. Da aber alle diese Benennungen auch der Vorstellung überhaupt in gewissen Rücksichten, ob zwar nur in weiterer Bedeutung, beygelegt werden; so müssen in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt, diese Rücksichten angegeben, und durch eine bestimmte Aufstellung der weiteren Bedeutungen jener Worte, die Gründe sowohl, als die Gränzen jenes Sprachgebrauches erörtert werden.

§. XXXIII.

In wieferne in der Vorstellung überhaupt ein Afficiertwerden der Receptivität vorkommen muss, das Afficiertwerden überhaupt aber, (die Veränderung, bey der sich das Gemüth leidend verhält,) *Empfindung* heisst, in soferne heisst die Vorstellung überhaupt *Empfindung* in weiterer Bedeutung des Wortes.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorstellung überhaupt blieb zwar der Antheil des *Afficiertwerdens* an der Vorstellung überhaupt nicht ganz verkannt, aber er wurde von den *Sensualphilosophen*, welchen alle Vorstellungen blosse Empfindungen waren, viel zu gross, und von den *Intellektualphilosophen*, welche das Afficiertwerden für blosse Gelegenheitsursache der von der *Kraft* der Seele hervorgebrachten Vorstellungen ansahen, viel zu klein angegeben.

In wieferne das Vermögen des Empfindens, (afficiert zu werden) *Sinnlichkeit* in weiterer Bedeutung des Wortes heifst, in soferne kömmt jedem Vorstellungsvermögen überhaupt *Sinnlichkeit* zu; und die Sinnlichkeit in diesem Verstande erniedriget den Menschen so wenig zum Thiere herab, dafs sie ihm vielmehr mit dem höchsten aller erschaffenen Geister gemein seyn mufs.

§. XXXIV.

In wieferne in der Vorstellung überhaupt eine Handlung der Spontaneität vorkommen mufs, die Handlung des Gemüths aber ein *Denken,* und ihre Wirkung *Gedanke* in weiterer Bedeutung heifst, in soferne heifst die Vorstellung überhaupt *Gedanke* in weiterer Bedeutung.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorstellung überhaupt, blieb zwar der Antheil der Spontaneität an der Vorstellung nicht ganz verkannt; aber er wurde von den *Intellektualphilosophen* zu grofs, und von den *Sensualphilosophen* viel zu klein angegeben; indem die einen das ganze Vorstellungsvermögen in wieferne es im Subjekte gegründet ist, in lauter Thätigkeit, die andern aber seine Thätigkeit in einer bloffen *Reaktion* auf den Eindruck bestehen lieffen.

In wieferne das thätige Vermögen, von dem sich leidend verhaltenden und mit dem Namen der *Sinnlichkeit* bezeichneten Vermögen unter-

schieden

schieden wird, heifst es auch das *intellektuelle Vermögen,* oder der *Verstand* in weiterer Bedeutung; der also in jeden Vorstellungsvermögen, auch dem Thierischen vorhanden seyn muss. Der Stoff jeder Vorstellung wird *empfunden,* die Form *gedacht.*

§. XXXV.

In wieferne die Vorstellung überhaupt ihrem Stoffe nach ein Mannigfaltiges enthalten muss, und durch dieses Mannigfaltige in ihr das Objekt dem Subjekte repräsentiert wird, in soferne heisst sie *Anschauung* in weiterer Bedeutung.

Das Auge schaut an, wenn es von der Gestalt eines sichtbaren Gegenstandes afficiert, dieselbe dem Gemüthe vergegenwärtiget. Auf ähnliche Weise wird durch das die Receptivität afficierende und dem Gegenstande entsprechende Mannigfaltige der Vorstellung der Gegenstand, oder vielmehr dasjenige vom Gegenstande, was dem Gemüthe durchs Afficieren gegeben ist, und die Form der Vorstellung annehmen konnte, und durch dasselbe der Gegenstand vergegenwärtiget.

§. XXXVI.

In wieferne die Vorstellung überhaupt ihrer Form nach ein Mannigfaltiges in sich *begriffen* (zusammengenommen, auf Einheit gebracht)

gebracht) enthält, in ſoferne heiſst ſie *Begriff* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Begriff* charakteriſiert die Veränderung im Gemüthe, wodurch eine Vorſtellung ihrer Form nach entſteht, ſo beſtimmt, daſs man daſſelbe unter die auffallendſten Beyſpiele der vielen lehrreichen, und von den Philoſophen bisher vernachläſſigten Winke anſehen kann, welche der menſchliche Geiſt über die wahre *Beſchaffenheit* ſeines *Wirkens* auch ſchon an dem bloſſen Gepräge ſeiner Gedankenzeichen gegeben hat. Aber keiner der verſchiedenen für die Vorſtellung überhaupt (in wieferne dieſelbe aus verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehen wird) durch den Sprachgebrauch beſtimmten Worte, wurde zumal von den *Leibnitzianern* mehr gemiſsbraucht, als das Wort *Begriff;* welches von ihnen gemeiniglich für Vorſtellung überhaupt ohne alle Einſchränkung gebraucht wurde, wie ſich auch wohl nicht anders von Philoſophen vermuthen läſst, welche das Vorſtellen als eine bloſſe Handlung einer *Kraft* und die Vorſtellung als *Wirkung* derſelben anzuſehen gewohnt waren.

§. XXXVII.

In wieferne die Vorſtellung überhaupt als bloſſe Vorſtellung von allem was Gegenſtand derſelben iſt, verſchieden, und nicht auſſer dem Vorſtellenden vorhanden iſt, in

ſoferne heiſst die Vorſtellung überhaupt *Idee* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Idee* wird ſo ſehr ohne alle Einſchränkung für Vorſtellung überhaupt gebraucht, daſs es mir wohl nicht an Leſern fehlen wird, welche die eben von mir angegebene Beſtimmung ſeiner weitern Bedeutung für willkührlich erklären dürften. Allein dieſe belieben zu bedenken, daſs es für den Philoſophen durchaus keine völlig gleichbedeutenden Worte (*Synonyma*) geben könne, und daſs ſich der eigentliche Sinn, in welchem das Wort *Idee* die Vorſtellung überhaupt zu bezeichnen durch den Sprachgebrauch beſtimmt iſt, bey aller Vernachläſſigung, die derſelbe auch von unſren beſten Schriftſtellern erfahren hat, gleichwohl bis auf den heutigen Tag erhalten habe, und bey vielen Gelegenheiten ſich deutlich genug offenbare. Das Wort *Idee* wird vorzugsweiſe dann gebraucht, wenn man die bloſſe Vorſtellung den *Sachen* entgegenſetzt, und damit etwas blos im Gemüthe befindliches andeuten will. So ſagt man: „Dieſs iſt nur noch Idee;" — „Eine Idee realiſieren;" „Die Ideenwelt u. ſ. w." Endlich wird die von mir hier aufgeſtellte *weitere* Bedeutung des Wortes *Idee*, durch die in der Folge zu beſtimmende *Engere* (mit welcher bey jedem Worte die Weitere übereinſtimmen muſs) gegen alle Bedenklichkeiten geſichert werden.

Und ſo wäre dann der Sprachgebrauch, der die Worte *Empfindung*, *Gedanke*, *Anſchauung*, *Begriff* und *Idee* nicht ſelten für die Vorſtellung

über-

überhaupt zu gebrauchen erlaubt, ja zuweilen dazu genöthiget ist, einerseits gerechtfertiget, andererseits aber in die Gränzen zurückegewiesen, die nicht überschritten werden dürfen, wenn nicht Verwirrung der Begriffe und Vieldeutigkeit des Ausdrucks entstehen soll. Wenn z. B. das Wort Idee in seiner weitern Bedeutung, die *blosse* Vorstellung überhaupt sehr richtig bezeichnet, so wird es nicht, ohne dem philosophischen Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, bey einer sinnlichen Vorstellung z. B. der rothen Farbe gebraucht werden können.

DRITTES BUCH.

THEORIE

DES

ERKENNTNISSVERMÖGENS

ÜBERHAUPT.

The extent of our Knowledge comes not only ſhort of the *reality* of things, but even of the *extent* of our own *Ideas*; though our Knowledge be limited to our Ideas, and cannot exceed them either in extent or perfection.

Locke's Eſſay B. IV. Ch. 3.

Drittes Buch.

Theorie des Erkenntnissvermögens überhaupt.

§. XXXVIII.

Das *Bewusstseyn überhaupt* besteht aus dem Bezogenwerden der blossen Vorstellung auf das Objekt und Subjekt; und ist von jeder Vorstellung überhaupt unzertrennlich.

Wenn man aus dem bisher entwickelten Begriffe der *blossen Vorstellung* zu demjenigen herausgeht, was zwar nicht als innere Bedingung der blossen Vorstellung in ihm selbst enthalten, aber doch als äussere Bedingung der Vorstellung mit ihm nothwendig verknüpft ist; so gelangt man auf das von der Vorstellung unterschiedene *Objekt* und *Subjekt*, mit deren einem die Vorstellung durch ihren Stoff, und dem andern durch ihre Form in einem nothwendigen Verhältnisse steht. Gleichwie nun der blosse Stoff und die blosse Form zu-

ſammengenommen die inneren Bedingungen der bloſſen Vorſtellung ausmachen: ſo machen die Beziehungen der bloſſen Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt zuſammengenommen die inneren Bedingungen *des Bewuſstſeyns* aus. Man kann die bloſſe Vorſtellung, das Objekt und das Subjekt — den *Inhalt;* ihre Beziehung aber auf einander und die Art und Weiſe, wie ſie zuſammen im Bewuſstſeyn vorkommen, und daſſelbe ausmachen, — die *Form* des *Bewuſstſeyns*, nennen. Ich habe hier nur die *Form* des Bewuſstſeyns zu entwickeln.

Man hat bisher über das *Bewuſstſeyn überhaupt* eben ſo wenig und eben ſo ſchief philoſophiert, als über die bloſſe Vorſtellung überhaupt. „Was das Bewuſstſeyn heiſſe, verſteht ſich von ſelbſt; muſs jeder von ſelbſt wiſſen; lehrt das Selbſtgefühl" waren die Ausflüchte, womit ſich unſre *Empiriker* das Denken über das Bewuſstſeyn zu erleichtern oder gar zu erſparen wuſsten. Aus ängſtlicher Beſorgniſs vor Spitzfindigkeit und Grübeley verſchloſſen andere bey der Unterſuchung dieſes wichtigen Gegenſtands das Auge des Geiſtes, um ihn durch das Betaſten mit dem Gefühle deſto beſſer kennen zu lernen. Auch die wenigen die über das Bewuſstſeyn wirklich gedacht haben, blieben nur bey gewiſſen einzelnen *Arten* des Bewuſstſeyns ſtehen, deren Eigenthümlichkeiten ſie nur ſehr ſchwankend und unbeſtimmt angeben konnten, da ſie das Bewuſstſeyn überhaupt, die *Gattung*, bey ihren Unterſuchungen ganz vorbeygegangen waren. So hat zum B. auch der ſchärfere Blick eines *Plattners* keineswegs bis zum Bewuſstſeyn überhaupt durchgedrungen. Alles was dieſer Philoſoph in den erſten Abſchnitten ſeiner

Aphoris-

Aphorismen über das Bewuſstseyn der *Existenz* und der *Personalität* sagt, ist zwar reichhaltig an psychologischen Aufschlüssen über diese Beyden Arten des Bewuſstseyns, aber beantwortet so wenig die Frage: Worin besteht das Bewuſstseyn überhaupt? daſs es vielmehr dieselbe als schon beantwortet voraussetzt. Allein da diese Beantwortung nur eine Frucht einer vorhergegangenen, bisher ganz vernachläſsigten Untersuchung seyn konnte; so ist es sehr natürlich, daſs Hr. *Plattner*, so wie andere, einen sehr unrichtigen Begriff vom Bewuſstseyn überhaupt voraussetzte.

Bey der bisher allgemeinherrschenden Verworrenheit des Begriffes der bloſsen Vorstellung fand man nichts widersprechendes darin, daſs man jede Veränderung des Gemüthes Vorstellung nannte, und folglich auch das Bewuſstseyn für eine Vorstellung, und zwar für die Vorstellung der Vorstellung erklärte; oder wenn man ja tiefer in die Natur des Bewuſstseyns eindrang, dasselbe für die Vorstellung der Beziehung einer Vorstellung aufs vorstellende Subjekt ausgab.

Allein das Bewuſstseyn überhaupt ist von der Vorstellung überhaupt so wesentlich verschieden, daſs keine Art des Bewuſstseyns, als Bewuſstseyn, Vorstellung seyn kann. Zu jedem Bewuſstseyn *gehört* Vorstellung; aber auch noch mehr als Vorstellung, nämlich das Subjekt und Objekt, die von der Vorstellung im Bewuſstseyn unterschieden sind. Das *Beziehen* der bloſsen Vorstellung auf Objekt und Subjekt aber, Vorstellung nennen, wäre eine sehr unphilosophische Verwirrung des Sprachgebrauches, der dieses Wort demjenigen, was beym Be-

wuſstſeyn auf das Subjekt und Objekt bezogen wird, beſtimmt hat. Auch iſt das doppelte Bezogenwerden der Vorſtellung nicht nur keine Vorſtellung, ſondern wird auch in dem Bewuſstſeyn überhaupt, deſſen Form daſſelbe iſt, keineswegs *vorgeſtellt.* Das *Vorſtellen* dieſes Bezogenwerdens iſt nicht das Bezogenwerden ſelbſt; nicht das Bewuſstſeyn, ſondern ein Vorſtellen des Bewuſstſeyns; und die Vorſtellung dieſes Bezogenwerdens iſt nicht Bewuſstſeyn, ſondern Vorſtellung des Bewuſstſeyns, welche auf das Bewuſstſeyn als Gegenſtand, und auf das Subjekt bezogen, das Bewuſstſeyn des Bewuſstſeyns abgiebt. Noch weniger endlich kann das Bewuſstſeyn Vorſtellung des gegenſeitigen Verhältniſſes zwiſchen dem Subjekte an ſich, und der bloſſen Form, — dem Objekte an ſich und dem bloſſen Stoffe der Vorſtellung ſeyn, da alle dieſe vier Dinge nicht vorſtellbar ſind.

Es kann alſo unter dem Bewuſstſeyn überhaupt keine Vorſtellung, ſondern nur diejenige Veränderung des Gemüthes verſtanden werden, durch welche die bloſſe Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt bezogen wird; eine doppelte Handlung des Subjektes, durch welche die Vorſtellung in Rückſicht ihres Stoffes dem Gegenſtande, und in Rückſicht ihrer Form dem Subjekte zugeeignet wird; eine Handlung der Spontaneität, durch welche die Vorſtellung mit dem von ihr verſchiedenen Objekte und Subjekte *verbunden* wird. Dieſes Verbinden (die eigenthümliche Handlungsweiſe der Spontaneität) äuſſert ſich beym Bewuſstſeyn auch als ein Trennen; (ein Unterſcheiden) in wieferne die Vorſtellung dadurch, daſs ſie mit dem Objekte verbunden vom Subjekte getrennt, und

dadurch,

dadurch, dafs fie mit diefem verbunden, von jenem getrennt wird.

Das, *was* fich bewufst ift, heifst das *Subjekt* des Bewufstfeyns; *wessen* es fich bewufst ift, der *Gegenftand* des Bewufstfeyns. Durch das Beziehen der Vorftellung auf den Gegenftand ift fich das Subjekt *etwas* bewufst, durch das Beziehen auf das Subjekt; ift es *fich* Etwas bewufst. Diefes *Etwas* ift in jedem Bewufstfeyn der *Gegenftand des Bewufstfeyns*, aber auch zugleich in jedem der *Gegenftand* der *bloffen Vorftellung*, die mit ihm und dem Subjekte den Inhalt des Bewufstfeyns ausmacht. Das Subjekt und Objekt find in einem und eben demfelben Bewufstfeyn fo wefentlich verfchieden, dafs keines für das andere fubftituiert werden kann, ohne nicht den Unterfchied zwifchen dem doppelten Beziehen der Vorftellung, und mit demfelben das Bewufstfeyn felbft aufzuheben. Was alfo in einem Bewufstfeyn bloffes Subjekt deffelben ift, kann in foferne in eben demfeben Bewufstfeyn nicht ein Objekt des Bewufstfeyns, und folglich auch nicht der Vorftellung feyn; das heifst: das Subjekt des Bewufstfeyns kann als bloffes Subjekt des Bewufstfeyns nicht vorgeftellt werden.

Das Bewufstfeyn der Vorftellung, das Bewufstfeyn des Vorftellenden (das Selbftbewufstfeyn) und das Bewufstfeyn des Vorgeftellten verhalten fich zum Bewufstfeyn überhaupt, wie Arten zur Gattung. Sie find untereinander blos durch ihre Gegenftände unterfchieden; und was ihnen gemeinfchaftlich zukömmt, heifst das Bewufstfeyn überhaupt. 1) *Das Bewufstfeyn der Vorftellung* hat die Vorftellung felbft zum Gegenftande, die alfo dabey vorgeftellt, d. h. Gegenftand einer andern

von ihr unterſchiedenen bloſſen Vorſtellung werden muſs, deren doppeltes Bezogenwerden das Bewuſstſeyn der Vorſtellung ausmacht. Bey dieſer *Art* des Bewuſstſeyns kömmt alſo Vorſtellung der Vorſtellung vor, die man bisher gemeiniglich auf das Bewuſstſeyn überhaupt ausgedehnt hat. 2) Das *Bewuſstſeyn des Vorſtellenden* als eines ſolchen, das *Selbſtbewuſstſeyn*, hat das Vorſtellende ſelbſt zum Gegenſtande, das alſo dabey vorgeſtellt, das heiſst Objekt einer von ihm als Subjekt und als Objekt verſchiedenen bloſſen Vorſtellung werden muſs, die durch ihr Bezogenwerden das Selbſtbewuſstſeyn, deſſen Gegenſtand, durch das Wort *Ich* bezeichnet wird, ausmacht. 3) Das *Bewuſstſeyn des Gegenſtandes* hat den von der Vorſtellung unterſchiedenen Gegenſtand zum Objekte, der alſo mit dem ihn von der bloſſen Vorſtellung *unterſcheidenden Merkmale* vorgeſtellt, das heiſst, in dieſer Eigenſchaft Objekt einer beſondern (von derjenigen durch welche er zuerſt im Bewuſstſeyn vorkam verſchiedenen) Vorſtellung werden muſs, deren doppeltes Bezogenwerden dann das Bewuſstſeyn des Gegenſtandes ausmacht. Dieſes Bewuſstſeyn des Gegenſtandes muſs von dem *Bewuſstſeyn überhaupt* ſorgfältig unterſchieden werden. Ungeachtet man ſich in jedem Bewuſstſeyn, und folglich im Bewuſstſeyn überhaupt, nur des Gegenſtandes der bloſſen Vorſtellung bewuſst iſt; ſo iſt doch nicht jeder Gegenſtand jedes Bewuſstſeyns, ein von ſeiner bloſſen Vorſtellung *als unterſchieden vorgeſtellter*, durch eine beſondere Vorſtellung in dieſem Unterſchiede gedachter, Gegenſtand, d. h. nicht jedes Bewuſstſeyn iſt Bewuſstſeyn des Gegenſtandes κατ᾽ ἐξοχην; obwohl man ſich in jedem Bewuſstſeyn überhaupt eines Gegenſtandes bewuſst ſeyn

feyn mufs, der aber eben fo gut auch eine Vorftellung, und das Vorftellende, als der von beyden unterfchiedene *Gegenftand* (der Gegenftaud im ftrengften Sinne) feyn kann.

In allen diefen drey Arten des Bewufstfeyns (die in der Folge näher erörtert werden) ift das was ihnen gemeinfchaftlich ift, was das Bewufstfeyn überhaupt ausmacht, und ihnen den Namen des Bewufstfeyns zuwege bringt *das Bezogenwerden der bloffen Vorftellung aufs Objekt und Subjekt,* welches wir daher für die eigentliche Natur des Bewufstfeyns überhaupt annehmen müffen.

Diefes Bewufstfeyn überhaupt ift von der Vorftellung überhaupt unzertrennlich, und *es giebt alfo keine Vorftellungen ohne Bewufstfeyn.* Die bloffe Vorftellung, d. h. das der Receptivität gegebene, und durch Spontaneität auf Einheit gebrachte Mannigfaltige führt nur darum und nur in fo ferne den Namen Vorftellung, *weil* und in wieferne durch daffelbe *etwas vorgeftellt wird.* Es wird aber durch daffelbe nur in foferne *etwas* vorgeftellt, als diefes Produkt der afficierten Receptivität und der handelnden Spontaneität auf dasjenige, dem fein *Stoff* entfpricht, d. h. den *Gegenftand,* und auf dasjenige, dem feine Form angehört, d. h. das *Subjekt, bezogen* wird. Der Stoff in der bloffen Vorftellung tritt feine eigenthümliche Funktion als Repräfentant des Gegenftandes nur dann erft an, wenn er dem Subjekte das Objekt durch das Bezogenwerden der Vorftellung auf beyde vergegenwärtiget. Die bloffe Vorftellung ift freylich nicht das Bewufstfeyn felbft, aber fie ftellt *nur im* Bewufstfeyn etwas vor, und durch fie

wird *nur im* Bewufstſeyn vorgeſtellt. Denn *durch ſie* wird nur dann *etwas vorgeſtellt*, wenn ſie mit dieſem *Etwas*, dem Gegenſtande, — *ſie* ſtellt nur dann vor, wenn ſie mit dem vorſtellenden *Subjekte* verbunden wird. Unabhängig von dieſer Verknüpfung (dieſem wirklichen Zuſammenhang mit Objekt und Subjekt) heiſst ſie nur in ſoferne bloſſe Vorſtellung, in wieferne ſie etwas vom Subjekt und Objekt verſchiedenes iſt, in welchem gleichwohl die Möglichkeit des doppelten Bezogenwerdens, durch welches eigentlich etwas vorgeſtellt wird, beſtimmt vorhanden iſt; ein Etwas das als bloſſe Vorſtellung, das heiſst, in wieferne es von Objekt und Subjekt unterſchieden wird, in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt; in wieferne es aber mehr als bloſſe Vorſtellung iſt, in ſeiner Beziehung aufs Objekt und Subjekt in der Theorie des Erkenntniſsvermögens unterſucht wird.

Ich will hier nicht die Gründe wiederholen, mit welchen *Locke* die bewuſstſeynloſen Vorſtellungen ſo glücklich beſtritten hat, und unter welchen freylich auch manche zu viel beweiſen dürften. Allein ich geſtehe, daſs ich mir mit ihm ſo wenig eine Vorſtellung ohne alles Bewuſstſeyn als einen Hungrigen ohne Empfindung des Hungers denken kann. Ich habe nur dann eine Vorſtellung, wenn mir etwas vorgeſtellt wird, oder eigentlicher, wenn *Ich* mir *etwas* vorſtelle, d. h. wenn *Ich* (das vorſtellende Subjekt) eine Vorſtellung (das Produkt einer Einwirkung auf mich und meiner Gegenwirkung) auf etwas (den Gegenſtand) und dieſes Etwas durch jenes Produkt auf mich beziehe. Eine Vorſtellung die *ich nicht* habe, und die *mir nichts* vorſtellt iſt keine Vorſtellung.

Die

Die Gründe, die man bisher für die Möglichkeit und Wirklichkeit bewuſstſeynloſer Vorſtellungen anführte, ſind alle aus dem unbeſtimmten Begriffe der Vorſtellung überhaupt, und dem mit demſelben zuſammenhangenden unrichtigen Begriff der vorſtellenden *Kraft* hergenommen. „Kraft, ſagen z. B. die *Leibnitzianer* kann nie ohne Wirkung ſeyn, und die Wirkung der vorſtellenden Kraft iſt Vorſtellung; nun iſt die Seele öfters ohne Bewuſstſeyn; ſie muſs alſo Vorſtellungen ohne Bewuſstſeyn haben.“ Allein, wie ſchon öfter gezeigt worden, wird in dem Begriffe der *Kraft* das Subjekt des Vorſtellungsvermögens, mit der Subſtanz dieſes Subjektes verwechſelt. Die *Thätigkeit* des vorſtellenden Subjektes (worin auch immer die Subſtanz deſſelben beſtehen mag) macht nur mit der *Empfänglichkeit* zuſammengenommen das Weſen des Vorſtellungsvermögens (nicht der Subſtanz welche vorſtellt) aus. Die Thätigkeit des Vorſtellungsvermögens aber, *die nicht unabhängig von der Empfänglichkeit* handeln kann, äuſſert ſich nur dann, wenn die Empfänglichkeit afficiert wird.

Wenn man, wie bisher ſehr oft der Fall war, alles was im Gemüthe vorgeht ohne Unterſchied Vorſtellung nennen will, ſo giebt es freylich mehr Vorſtellungen *ohne* als *mit* Bewuſstſeyn. Man hat alles was im Gemüthe vor einer Vorſtellung vorhergeht, alles was auf ſie folgt, Vorſtellung genannt. Als ob die Anſtalten zu einem Werke, und die Folgen deſſelben das Werk ſelbſt heiſſen könnten? Oder müſſen die Anſtalten und Wirkungen der Vorſtellung darum Vorſtellungen heiſſen, weil ſie ſelbſt wieder zum Theil vorgeſtellt werden? Aber iſt dann das, was vorgeſtellt werden kann,

vorgestellt wird (der Gegenstand einer Vorstellung) darum eine Vorstellung? Ist das Afficiertwerden, das Verbinden des Mannigfaltigen bey der Vorstellung überhaupt, beym Urtheile, beym Vernunftschlusse eine Vorstellung, weil es auch vorgestellt werden kann? O, so ist es nicht das Gemüth, sondern die Vorstellung ist es, die aus Vorstellungen, Vorstellungen erzeugt.

Herr *Plattner*, welcher die bewusstseynlosen Vorstellungen ausdrücklich behauptet*), findet hierin nichts ungereimtes; denn er lehrt sogar nach *Leibnitzen*, „dass die bewusstseynlosen Vorstellungen auf der einen Seite Wirkungen, auf der andern Ursachen der bewussten Vorstellungen wären.“ §. 36. Meynt er zwar, dass „bewusstseynlose Vorstellungen der gemeinsten Erfahrung entgegen scheinen.“ Allein §. 49. glaubt er, „dass die allerersten sinnlichen Ideen (Vorstellungen) des neugebohrnen Kindes ohne Bewusstseyn wären,“ und §. 59. „das Bewusstseyn der Person verliere sich öfters beym tiefen Nachdenken.“ In Rücksicht auf die letztere Erscheinung glaube ich sogar, dass sich auch das Bewusstseyn der *Existenz* dabey verlieren könne. Aber ich kann aus den oben angegebenen Gründen weder das bewusstseynlose Afficiertwerden des Kindes, noch das bewusstseynlose Anstrengen des in seinen Spekulationen sich verlierenden Forschers ein *Vorstellen* nennen, ohne die Bedeutung eines so wichtigen Wortes zu verwirren. Aus den Afficiertwerden des Kindes, und aus der Anstrengung des Denkers entsteht nur dann wirkliche Vorstellung, wenn der der Receptivität

*) Philosophische Aphorismen n. A. §. 63. 65.

tät des einen gegebene Stoff *aufgefafst*, und der von dem andern zu einer neuen Vorstellung aufgesuchte Stoff *gefunden*, und die bloſſe Vorstellung beyder auf ihren Gegenstand bezogen wird.

Endlich mufsten ſich die bewufstſeynloſen Vorstellungen bey der bisherigen Art zu Philoſophieren auch darum ſo ſehr anhäufen, weil man das *Bewufstſeyn überhaupt*, das man nie unterſucht hatte, mit dem *klaren*, oft auch ſogar mit dem *deutlichen* Bewufstſeyn verwechſelte. Es giebt Vorstellungen ohne klares Bewufstſeyn. Iſt es nun nicht ausgemacht, wodurch ſich das klare Bewufstſeyn von dem Bewufstſeyn überhaupt unterſcheide, ſo iſt nichts natürlicher, als daſs man den Mangel des klaren Bewufstſeyns für Mangel des Bewufstſeyns überhaupt anſehe. Ein auffallender Beweis, daſs dieſe Verwechslung wirklich bisher gewöhnlich war, liegt in dem Umſtande, daſs man das Bewufstſeyn entweder für nichts als eine bloſſe Vorſtellung der Vorſtellung hielt, oder doch wenigſtens die Vorſtellung der Vorſtellung für einen *jeden* Bewufstſeyn weſentlichen Beſtandtheil anſah; welches, wie ſich bald genug ergeben wird, nur von dem klaren Bewufstſeyn gelten kann.

§. XXXIX.

Das Bewufstſeyn überhaupt iſt *klar*, in wieferne daſſelbe Bewufstſeyn der Vorſtellung iſt.

Die *drey* Arten des Bewufstſeyns überhaupt ſind Bewufstſeyn der Vorſtellung, des Subjektes, und des Objektes. Wir wollen alſo die Klarheit des

des Bewuſstſeyns überhaupt, in der Klarheit dieſer drey Arten aufſuchen. Das *Bewuſstſeyn der Vorſtellung* iſt klar; in wieferne ſich das Gemüth bey demſelben keines andern Gegenſtandes als ſeiner eigenen Vorſtellung bewuſst iſt. Das Bewuſstſeyn des Subjektes (*das Selbſtbewuſstſeyn*) iſt klar, in wieferne ſich das Gemüth auſſer ſeiner Selbſt auch noch der Vorſtellung bewuſst iſt, durch welche es ſich ſelbſt vorſtellt. Das Bewuſstſeyn *des Objektes* iſt klar, in wieferne ſich das Gemüth auſſer dem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes auch noch der bloſſen Vorſtellung deſſelben bewuſst iſt. In allen dieſen Fällen beſteht die Klarheit des Bewuſstſeyns überhaupt, lediglich im *Bewuſstſeyn der Vorſtellung*. Da nun jedes Bewuſstſeyn im Beziehen der bloſſen Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt beſteht, ſo muſs beym klaren Bewuſstſeyn überhaupt, deſſen Objekt immer eine Vorſtellung iſt, dieſe Vorſtellung ſelbſt durch eine andere von ihr (als dem Gegenſtande) unterſchiedene Vorſtellung vorgeſtellt werden. Beym klaren Bewuſstſeyn kommt alſo nothwendig Vorſtellung der Vorſtellung vor. Dieſs iſt der Grund warum bey der Art von Bewuſstſeyn, die *klares Bewuſstſeyn des Gegenſtandes* heiſst, die Unterſcheidung zwiſchen bloſſer Vorſtellung und Objekt nicht blos vom Gemüthe vorgenommen (denn dieſs geſchieht bey jedem Bewuſstſeyn überhaupt) ſondern die bloſſe vom Gegenſtande *unterſchiedene* Vorſtellung auch *vorgeſtellt* wird, und man alſo bey dieſem Bewuſstſeyn nicht nur die Vorſtellung vom Gegenſtand unterſcheidet, ſondern auch beyde in beſondern Vorſtellungen *unterſchieden* vorſtellt.

In wieferne eine Vorſtellung Objekt des Bewuſstſeyns, und folglich ſelbſt vorgeſtellt wird, d.

h.

h. einer von ihr verſchiedenen Vorſtellung als bloſſer Gegenſtand entſprechen muſs, in ſoferne fällt ihr *Bezogenwerden* aufs Objekt, durch welches ſie dem Gemüthe etwas von ihr verſchiedenes, ihren Gegenſtand, vorhielt, ganz weg; und es bleibt von ihr nichts übrig als das Afficiertſeyn der Receptivität, und das Produkt der Spontaneität, d. h. dasjenige, was an ihr bloſſe *Veränderung des Gemüthes* iſt. Sie ſtellt nichts mehr dem Gemüthe vor, ſondern wird nun ſelbſt vorgeſtellt. Sie wird nicht mehr auf ihren Gegenſtand bezogen, hört *in ſoferne* auf wirkliche Vorſtellung zu ſeyn, und iſt blos diejenige Veränderung im Gemüthe, die den Namen der bloſſen Vorſtellung, nur in Rückſicht auf die durch ſie mögliche Vergegenwärtigung des Gegenſtandes führt. Das Bewuſstſeyn der bloſſen Vorſtellung iſt alſo im ſtrengſten Sinne Bewuſstſeyn der bey einer Vorſtellung vorgehenden Veränderung des Gemüthes.

§. XL.

Das Bewuſstſeyn überhaupt iſt *deutlich* in wieferne es Bewuſstſeyn des vorſtellenden Subjektes, als des vorſtellenden, d. h. *Selbſtbewuſstſeyn,* iſt.

Das Bewuſstſeyn *der Vorſtellung* iſt deutlich, in wieferne das Gemüth ſich neben der Vorſtellung auch noch ſeiner Selbſt als des Vorſtellenden, — das Bewuſstſeyn des *Gegenſtandes,* in wieferne das Gemüth neben dem Gegenſtand auch noch ſeiner ſelbſt, — und das *Selbſtbewuſstſeyn* iſt deutlich in wiefern das Gemüth dabey ſich keines andern Gegenſtandes auſſer ſeiner ſelbſt bewuſst iſt.

In

In allen diesen Fällen, unter welchen alle möglichen Arten des Bewufstseyns, begriffen sind, besteht die Deutlichkeit des Bewufstseyns überhaupt im *Selbstbewufstseyn.*

Beym Selbstbewufstseyn wird das vorstellende Subjekt als das *Vorstellende* vorgestellt; das heifst, das Vorstellende wird *Objekt* einer Vorstellung, die in Rücksicht ihres Stoffes auf dasselbe als *Objekt*, in Rücksicht ihrer Form aber auf ebendasselbe als *Subjekt* bezogen wird. Das Objekt dieses Bewufstseyns ist also zwar das vorstellende Subjekt, aber nur in der Eigenschaft des *Vorstellenden.* Das blosse, von dem Prädikat des vorstellenden unterschiedene, Subjekt, ist in diesem Bewufstseyn auch *nur Subjekt* desselben, und es wird folglich zwar *ihm* vorgestellt, aber dasselbe *an sich* kann nicht vorgestellt, es kann nicht sich selbst *Objekt* werden. Alles was *von ihm* und wodurch es sich selbst *Objekt* werden kann ist blos *sein Vorstellen,* um dessenwillen es das Vorstellende heifst.

Das vorstellende Subjekt kann also nur in so-ferne Objekt einer seiner Vorstellungen werden, als es sich als *vorstellend* vorstellen kann. Diefs ist ihm aber nur in soferne möglich, als es sich das blosse *Vorstellen* selbst wieder vorzustellen vermag, d. h. als es sich die Merkmale wodurch sich das blosse Vorstellen, von allem was nicht Vorstellen ist, auszeichnet, als es sich dasjenige was dem blossen Vorstellen eigenthümlich ist, die Prädikate des blossen Vorstellungsvermögens, die Formen der Receptivität und der Spontaneität, *vorstellen* kann. Die Möglichkeit des Selbstbewufstseyns hängt also in soferne von der Möglichkeit der Vorstellungen jener

jener beyden Formen ab, deren Stoff *a priori* im Gemüthe beſtimmt iſt.

Allein das Selbſtbewuſstſeyn enthält nicht blos die Vorſtellung des *Vorſtellenden*, ſondern des Vorſtellenden, *welches* in demſelben vorſtellt, d. h. beym Selbſtbewuſstſeyn wird das Objekt des Bewuſstſeyns als Identiſch mit dem Subjekte vorgeſtellt. Wie iſt dieſe *Identität* bey dem Unterſchiede zwiſchen Objekt und Subjekt, der dem Bewuſstſeyn weſentlich iſt, in einem und ebendemſelben Bewuſstſeyn, möglich? Ich denke auf folgende Weiſe. Der *Stoff* der bloſſen Vorſtellung, deren Objekt das Vorſtellende iſt, kann und muſs in zweyerley Rückſichten angeſehen werden, *erſtens* in wieferne er (ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit nach) in ſeinen Gegenſtänden, den Formen der Receptivität und Spontaneität, *a priori* im *Vorſtellungsvermögen* beſtimmt iſt; und *zweytens* in wieferne er *in* der Vorſtellung, deren Inhalt er ausmacht, durch das *Afficiertwerden* der Receptivität, welches zu jeder Vorſtellung gehört, beſtimmt werden muſs. Dieſes Afficiertwerden kann bey einer Vorſtellung, die nur die *a priori* im Gemüth vorhandnen Formen vorſtellt, durch *nichts auſſer* dem Vorſtellungsvermögen, ſondern muſs durch die Thätigkeit des Vorſtellungsvermögens ſelbſt geſchehen. In wieferne nun der Stoff zur Vorſtellung des Vorſtellenden in den Formen der Receptivität und Spontaneität *a priori* im Gemüthe beſtimmt, und zwar demſelben *gegeben*, und nicht von ihm hervorgebracht iſt; in ſoferne wird das Gemüth durch dieſes *gegebene* (dem Stoff) ſich ſelbſt *Objekt*. In wieferne aber dieſer *a priori* im Vermögen beſtimmte Stoff, durch *eine Handlung*

derSpontaneität als wirklicherStoff in einer besondern Vorstellung bestimmt (die Wirklichkeit dieses Stoffes *in* der Vorstellung durch die Handlung des Subjektes hervorgebracht) wird; in soferne stellt diese Vorstellung an dem als vorstellend vorgestellten Objekte, auch das Subjekt in der Eigenschaft als Objekt vor; das Subjekt sage ich, dem der Stoff der Vorstellung, sowohl in wieferne er *a priori* im *Vorstellungsvermögen*, als auch in wieferne er *a posteriori* in der *wirklichen Vorstellung* bestimmt ist, *einzig* angehört.

Und hier glaube ich die Grundlinien zur eigentlichen Entstehungsgeschichte der wichtigen Vorstellung des *Ichs* angegeben zu haben. Unter dem *Ich* wird das vorstellende Subjekt, in wieferne es *Objekt des Bewufstseyns* ist, verstanden. Der Weg vom dunkeln Bewufstseyn eines Gegenstandes, von welchem alles Bewufstseyn ausgeht, zum deutlichen Selbstbewufstseyn geht durch das *klare* Bewufstseyn *der Vorstellung*, die vorher in ihrem Unterschiede vom Gegenstande vorgestellt werden mufs, bevor das Vorstellende in seinem Unterschiede von der Vorstellung vorgestellt werden kann. Das Gemüth mufs sich vorher das *bloſſe Vorstellen* vorgestellt haben, bevor es sich selbst unter dem Prädikate des *Vorstellenden* denken kann. Das Gemüth unterscheidet sich als das Empfangende des Stoffes und das Hervorbringende der Form von der Vorstellung, d. h. von dem, woran sich dieses Empfangen und Hervorbringen äuſſert, und aus welchem es die Prädikate entlehnt, unter welchem allein es sich selbst *Objekt* werden kann, Prädikate die ihm nur in seinem bloſſen Vorstellungsvermögen gegeben seyn, und

nur

nur *a priori* vorgestellt werden können. Folgender Paragraph bedarf also wohl keines weitern Beweises.

§. XLI.

Die Vorstellung des Ichs und das Selbstbewußtseyn ist nur durch die Vorstellungen *a priori* von den Formen der Receptivität und Spontaneität möglich.

Ich sollte wohl kaum den Einwurf von irgend einem meiner Leser vermuthen: „das Selbstbewußtseyn müsse dieser Behauptung zufolge *vor* meiner Theorie, die diese Vorstellungen zuerst bestimmt aufgestellt hat, unmöglich gewesen seyn.“ Allein von manchem unsrer berühmtesten Philosophen sind gegen manche weit weniger auffallende Behauptungen des Verf. der *Kritik der Vernunft* noch weit weniger zu erwartende Einwürfe vorgebracht worden. Ich frage also den Leser, der mir wirklich diese Bedenklichkeit entgegensetzen sollte: Ob er die Vorstellung von was immer für einem Individuum ohne das in ihr enthaltene und durch sie nebst andern vorgestellte Merkmal der *Substanz* für möglich halte? Gleichwohl streiten die Philosophen bis auf den heutigen Tag über den bestimmten Begriff dieses Merkmals, das der gemeine Mann und jeder Philosoph bey den wenigsten ihrer wirklichen Vorstellungen entbehren können. So haben die Lichtstrahlen immer den Grund der Farben enthalten, auch bevor sie *Newton* in seiner Theorie des Lichtes in dieser Eigenschaft aufgestellt hat. Oder begreift irgend einer meiner Leser, wie das Subjekt des Gemüthes sich als das *Vorstellende* vorstellen könne, ohne von

demjenigen was zur bloſſen Vorſtellung als Vorſtellung gehört, was dem Subjekte bey jeder Vorſtellung allein eigenthümlich iſt, und daſſelbe von dem auſſer ihm befindlichen unterſcheidet, Vorſtellungen zu beſitzen?

Da das Subjekt ſich nicht als bloſſes Subjekt, ſondern nur als Objekt vorſtellen kann, und es hierzu kein anderes Prädikat als das des *Vorſtellenden* hat, ſo begreift es ſich leicht, daſs das Subjekt, in wieferne es auſſer dem logiſchen Subſtratum des Prädikates *vorſtellend* noch etwas anders ſeyn ſoll (als Subſtanz) ſich ſelbſt ewig unbegreiflich bleiben müſſe. Das *Ich* iſt ſich, in wieferne darunter mehr als das bloſſe Vorſtellende gedacht werden ſoll, in den Eigenſchaften, die ihm als Subſtanz zukommen, ein natürliches Geheimniſs. Aber deſto begreiflicher iſt es ſich, in ſeinem *groſſen Prädikate* dem *Vorſtellungsvermögen*, das den Schlüſſel zur ganzen Erkenntniſs ſeiner ſelbſt, und alles auſſer ihm Erkennbaren enthält; aber freylich bisher ſo viel als ganz verkannt war.

In wieferne ſich in der *Theorie der Vernunft* zeigen wird, daſs jede reine Vorſtellung *a priori* als ſolche nur durch Vernunft möglich iſt, in ſoferne wird ſichs dann deutlich begreifen laſſen, daſs, und warum die Vorſtellung des *Ichs* von der das Bewuſstſeyn der *Perſönlichkeit* abhängt, ein ausſchlieſſender Vorzug der vernünftigen Weſen iſt.

Man hat bisher das hier erörterte *deutliche* Bewuſstſeyn, ſo wie das *klare* mit dem *Bewuſstſeyn überhaupt* verwechſelt, und wo man das erſtere nicht antraf, auch das letztere nicht anerkennen wollen. Man läugnete die Unterſcheidung der Vorſtellung

vom

vom Objekte und Subjekte, fo oft Objekt und Subjekt nicht in befondern Vorftellungen *vorgeftellt* wurden; und damit auch für alle diefe Fälle das Bewufstfeyn. Als ob jene Unterfcheidung nicht wirklich im Gemüthe vor fich gehen könnte, ohne immer *vorgeftellt* zu werden? als ob fie nicht fogar jeder ihrer Vorftellungen vorhergehen müfste? als ob jedes Bewufstfeyn klar, jedes deutlich feyn müfste, um den Namen Bewufstfeyn zu verdienen? Gleichwohl wufste man fo gut, und wiederholte fichs fo oft, dafs im Gemüthe fo manches vorgienge, wovon man keine Vorftellung hätte. Allein die beftellten Lehrer der Philofophie, waren einmal gewohnt die Seele für eine *Subftanz* anzufehen, in der jede Veränderung eine Vorftellung heiffen müfste. Und man fand in diefem vielbedeutenden Mifsbrauch diefes Wortes um fo weniger etwas ungereimtes, je weniger man fich um den Begriff der bloffen Vorftellung bekümmerte. Fragte man fich: was ift Vorftellung? fo hiefs es — Eine Veränderung im Gemüthe. Was ift das Gemüth? — Die vorftellende Subftanz. — Was ift die vorftellende Subftanz? — Ein einfaches vorftellendes Wefen? Und kam man endlich wieder auf die Vorftellung zurück; fo wurde die *erfte* Antwort wieder hervorgefucht. Ohne die wohlthätige Dazwifchenkunft der *Materialiften* und *Skeptiker*, welche von Zeit zu Zeit darauf aufmerkfam machten, dafs zu einer Vorftellung, wohl noch etwas von der unbekannten *vorftellenden Kraft* verfchiedenes gehören dürfte, würden die *Schulphilofophen* wohl nie aus dem unphilofophifchen Cirkel, in welchem fich ihre Kenntnifs des Vorftellungsvermögens fo bequem herumdrehte, herausgekommen feyn. Allein da man fich mit den

Materialisten und Skeptikern, weit entfernt von ihnen etwas lernen zu wollen, nur in soferne abgab, als man sie *widerlegen* zu müssen glaubte; so blieb es im Ganzen genommen immer beym Alten; und man vertheidigte seine vorstellende *Substanz* in dem Besitze ihrer nicht vorstellbaren Substanzialität, und ihrer bewuſstseynlosen Vorstellungen bis auf den heutigen Tag; in dem Besitze von Vorstellungen die nichts vorstellen; oder welche zwar vorstellen, aber nicht dem Gemüthe; vorstellen aber keinen Gegenstand!!

§. XLII.

Das Bewuſstseyn des Gegenstandes heiſst *Erkenntniſs überhaupt*, in wieferne bey demselben die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand bezogen wird.

Alles Erkennen ist ein Vorstellen, aber nicht alles Vorstellen ist Erkennen; sondern nur dasjenige, bey welchem die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand *bezogen* wird. Ich sage *bezogen wird;* nicht: sich *bezieht.* Iede Vorstellung bezieht sich ihren Inhalt nach auf einen durch diesen Inhalt bestimmten Gegenstand; aber sie wird nicht immer auf denselben, *in wieferne er bestimmt* ist, bezogen. Dieſs kann nur beym Bewuſstseyn des Gegenstandes geschehen; und in soferne ist Erkenntniſs ohne Bewuſstseyn unmöglich.

Der bereits oben angedeutete Unterschied zwischen dem Bewuſstseyn überhaupt (als Gattung) und dem Bewuſstseyn des Gegenstandes, (einer Art des Bewuſstseyns) muſs hier genau erwogen werden.

werden. Auch beym Bewufstfeyn überhaupt wird der Gegenftand von der bloffen Vorftellung unterfchieden. Aber die Handlung *diefes* Unterfcheidens, die eigentlich in dem Verbinden der Vorftellung mit dem *Subjekte* befteht, ift keine Vorftellung. Aber beym Bewufstfeyn des Gegenftandes wird der Gegenftand nicht nur von der bloffen Vorftellung unterfchieden, fondern auch *als* unterfchieden *vorgeftellt*. Beym Bewufstfeyn überhaupt wird die Vorftellung auf den Gegenftand bezogen, der noch nicht vorgeftellt ift, aber eben dadurch vorgeftellt wird; beym Bewufstfeyn des Gegenftandes wird die Vorftellung auf den Gegenftand als Gegenftand bezogen, der eben darum fchon vorher vorgeftellt, das heifst Gegenftand feyn mufste, bevor er in diefer Eigenfchaft vorgeftellt werden konnte. Ich nenne den von der bloffen Vorftellung unterfchiedenen, und in der Eigenfchaft als Gegenftand vorgeftellten (gedachten) Gegenftand, den *im Bewufstfeyn beftimmten* Gegenftand; und das Bezogenwerden der Vorftellung auf den im Bewufstfeyn beftimmten Gegenftand *Erkenntnifs* *) überhaupt.

Der Ausdruck *beftimmter Gegenftand* führte bisher eine leidige Vieldeutigkeit mit fich, die nur durch den beftimmten Begriff der bloffen Vorftel-

 lung

*) Das Bewufstfeyn des Gegenftandes heifst alfo auch nur in Rückficht auf das Bezogenwerden der Vorftellung auf den *Gegenftand* Erkenntnifs. In Rückficht des Bezogenwerdens auf das Subjekt heifst das Erkenntnifs Bewufstfeyn. Das klare oder deutliche Bewufstfeyn des Gegenftandes ift daher von der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnifs wohl zu unterfcheiden.

lung gehoben werden konnte. *Beſtimmter Gegenſtand* kann erſtens das *Ding an ſich* heiſſen, in wieferne es auſſer aller Vorſtellung, und folglich weder durch das Afficiertwerden in der Vorſtellung, noch durch eine Handlung des Gemüthes im Bewuſstſeyn; ſondern ganz unabhängig vom Vorſtellungsvermögen an ſich ſelbſt durch ſeine Eigenſchaften und Beſchaffenheiten zu dem gemacht wird, was es iſt. Da die Vorſtellung des Dinges an ſich unmöglich iſt, ſo iſt auch alle Vorſtellung des beſtimmten Dinges an ſich unmöglich; ungeachtet ſie bisher für die eigentliche Erkenntniſs galt. *Beſtimmter Gegenſtand* kann zweytens, der im Bewuſstſeyn beſtimmte Gegenſtand heiſſen; und in dieſer Bedeutung habe ich dieſen Ausdruck in der von mir aufgeſtellten Erklärung der Erkenntniſs genommen. Ich unterſcheide dieſe Bedeutung, welche ich die *engere* nenne von einer weiteren, in welcher dieſer Ausdruck, *drittens*, *den* durch das Afficiertſeyn in der bloſſen Vorſtellung beſtimmten Gegenſtand bezeichnet.

Das Wort *Gegenſtand* iſt wie alle Worte, welche allgemeine Begriffe bezeichnen, urſprünglich ein metaphoriſcher Ausdruck, und iſt von der Analogie zwiſchen Vorſtellen und Sehen abgeleitet. Er bedeutet eigentlich dasjenige, was dem Auge beym Sehen *gegen* (über) *ſteht;* was demſelben vorgehalten werden, ſich demſelben vorwerfen muſs, wenn es etwas ſehen ſoll, den *Vorwurf*, das *Objectum*. In dem richtig beſtimmten Begriffe der Vorſtellung muſs dieſs Wort aufhören Metapher zu ſeyn, und folglich von ſeinen urſprünglichen Nebenbegriffen geläutert werden. Es bezeichnet dann dasjenige von der bloſſen Vorſtellung verſchiedene, dem der

Stoff

Stoff in der Vorstellung entspricht, und worauf die Vorstellung in Rücksicht auf ihren Stoff bezogen wird. Da nun der Stoff einer jeden Vorstellung nur durch das Afficiertwerden in der Vorstellung vorkommen kann; so kann auch nichts vorgestellt (d. h. Gegenstand einer Vorstellung) werden, dem nicht ein durchs Afficiertwerden gegebener Stoff entspricht; und jeder Gegenstand muss in soferne in der ihm entsprechenden Vorstellung durchs *Afficiertwerden bestimmt* seyn. Diese Bestimmung des Gegenstandes hängt also *erstens* von demjenigen ab, wodurch die Receptivität afficiert wird, von der Handlung des Afficierenden; und zwar in Rücksicht des *objektiven* Stoffes von den *Dingen ausser uns*, in Rücksicht des *subjektiven* aber von der Handlung der Spontaneität, in wieferne durch Sie auf die Receptivität gewirkt wird; *zweytens* von der *Beschaffenheit* des Stoffes in der Vorstellung, oder der Art und Weise *wie* die Receptivität afficiert wird, die beym objektiven Stoffe durch die Beschaffenheit der Dinge ausser uns, beym subjektiven aber durch die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens, nämlich die Formen der Receptivität und Spontaneität bestimmt ist. In wieferne nun der Stoff jeder Vorstellung auf eine dieser beyden Arten oder auf beyde zugleich bestimmt seyn, jede Vorstellung aber einen Stoff haben muss, in soferne kann jede Vorstellung in weiterer Bedeutung Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes heissen.

Allein die Vorstellung, in welcher der Gegenstand *nur* durch den ihm entsprechenden Stoff bestimmt ist, wird dann erst Vorstellung des bestimmten Gegenstandes in *engerer* Bedeutung; wenn sie

auf den als *bestimmt vorgestellten* Gegenstand bezogen wird; und dieser, in wieferne er Gegenstand, d. h. das von der blossen Vorstellung unterschiedene *Vorgestellte* ist, Gegenstand des Bewusstseyns wird Nur in diesem Sinne heisst er der im Bewusstseyn bestimmte Gegenstand, der Gegenstand, dessen man sich als des *vorgestellten* bewusst wird. Bey diesem Bewusstseyn muss eine besondere Vorstellung vorhanden seyn, durch die er als vorgestellt vorgestellt wird; d. h. die sich auf ihn nicht unmittelbar, sondern in wieferne er bereits (durch eine andere Vorstellung) vorgestellt ist, bezieht.

Diese Vorstellung des Gegenstandes, in welcher derselbe als das vorgestellte vorgestellt (*gedacht*) wird, setzt eine andere Vorstellung voraus, in welcher er *zuerst* vorgestellt wird, und die sich auf ihn *unmittelbar* und nicht in wieferne er bereits (in einer andern Vorstellung) vorgestellt ist, bezieht (durch welche er *angeschaut* wird). Eine Vorstellung, die zwar auch auf den von der blossen Vorstellung unterschiedenen, aber nicht als unterschieden vorgestellten, Gegenstand bezogen wird. Denn die blosse Vorstellung, von welcher der vorgestellte Gegenstand unterschieden werden soll, muss vorher im Gemüthe vorhanden seyn, wenn die Vorstellung des Vorgestellten möglich seyn soll. Sie muss als die blosse Vorstellung des Gegenstandes der Vorstellung des von ihr unterschiedenen, des bestimmten, Gegenstandes zum Grunde liegen. In ihr muss der Gegenstand *lediglich* durch den *gegebenen Stoff* bestimmt seyn, ohne welchen keine Vorstellung entstehen, und keine sich auf einen Gegenstand beziehen kann. Sie muss sich *unmittelbar* auf den Gegenstand beziehen

ziehen und unmittelbar auf ihn bezogen werden, weil sie sich durch keine andere Vorstellung, sondern nur durch den gegebenen Stoff auf *ihn* bezieht, der nur durch sie erst das *Vorgestellte* werden konnte; und weil folglich der Gegenstand durch sie zwar im Bewufstseyn vorgestellt, aber nicht in wieferne er von ihr unterschieden ist, sondern unmittelbar durch sie, vorgestellt wird. Sie muss daher auch durch die *Art und Weise wie die Receptivität afficiert worden ist, unmittelbar entstanden* seyn, so dass die Spontaneität an ihr keinen andern Antheil hatte, als dass durch sie an dem *gegebenen* die Form der Vorstellung hervorgebracht wurde. Denn da in dieser Vorstellung der Gegenstand lediglich durch den Stoff bestimmt seyn muss; so kann die Vorstellung selbst nur durch dasjenige entstehen, wodurch der Stoff in der Vorstellung bestimmt ist, das heisst durch die Art wie die Receptivität afficiert ist. Denn ein Stoff kann sich von dem andern in der Vorstellung nur dadurch unterscheiden, dass die Receptivität bey dem einen so, bey dem andern anders afficiert ist; das heisst durch die verschiedene Beschaffenheit des Afficiertseyns.

§. XLIII.

Zur Erkenntnifs überhaupt gehört *Erstens* eine besondere Art von Vorstellung, die durch die Art wie die Receptivität afficiert ist entsteht, sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, und *Anschauung* in engerer Bedeutung heisst.

Die *Anschauung* in engerer Bedeutung verhält sich also zur Vorstellung überhaupt, wie eine Art

zu ihrer Gattung; jede Anſchauung iſt Vorſtellung, aber nicht jede Vorſtellung iſt Anſchauung. Im Begriffe der bloſſen Vorſtellung überhaupt iſt zwar beſtimmt, daſs zu jeder Vorſtellung in Rückſicht auf ihren Stoff ein Afficiertwerden gehöre, aber nicht daſs jede Vorſtellung unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens *entſtehe,* wie im Begriffe der *Anſchauung.* Im Begriffe der Vorſtellung überhaupt iſt zwar beſtimmt, daſs jede Vorſtellung ſich auf den Gegenſtand, aber nicht daſs ſie ſich unmittelbar, wie die Anſchauung auf denſelben beziehen müſſe. Und ſo viel einſtweilen von der einer jeden Erkenntniſs weſentlichen Art von Vorſtellung, die Anſchauung heiſst.

Bey der Anſchauung wird der Gegenſtand nicht von der Vorſtellung unterſchieden vorgeſtellt (nicht gedacht) daher auch jedes Bewuſstſeyn überhaupt in wieferne bey demſelben keine andere Vorſtellung als eine Anſchauung vorkömmt mit Recht *dunkel* heiſſen kann. Denn beym bloſſen *Anſchauen* wird nichts vorgeſtellt, als der Gegenſtand, und zwar nur durch die unmittelbar auf ihn bezogene, und alſo nicht ſelbſt wieder vorgeſtellte Vorſtellung; in welchem Falle kein klares Bewuſstſeyn (§. XXXIX.) ſtatt finden kann. Man iſt ſich bey der bloſſen Anſchauung weder der Vorſtellung noch des Gegenſtands *beſonders* bewuſst. Es wird durch ſie der Gegenſtand vorgeſtellt, in wieferne er im Stoffe der Vorſtellung beſtimmt, aber nicht der Gegenſtand in wiefern er als das Vorgeſtellte im Bewuſstſeyn beſtimmt (gedacht) wird. Man iſt ſich auch bey der Anſchauung des Gegenſtandes bewuſst, aber nicht in wieferne er der von der Vorſtellung unterſchiedene Gegenſtand iſt. Zu dieſem

letztern

letztern Bewusstseyn gehört also ausser der Anschauung noch eine von der Anschauung verschiedene Vorstellung.

Diese Vorstellung muss den von der blossen Anschauung unterschiedenen Gegenstand, und zwar in wieferne er bereits *vorgestellt* ist, zum Gegenstand haben. Sie kann also nicht unmittelbar durchs Afficiertseyn, sie kann nicht aus den gegebenen Stoff, sondern sie muss aus der *Anschauung entstanden* seyn. Ihr unmittelbarer Stoff ist nicht das Gegebene selbst, sondern das Gegebene, das die Form der Vorstellung erhalten hat. Sie kann also nur dadurch entstehen, dass die *Spontaneität* das durch die Anschauung vorhandene, und folglich vorgestellte Mannigfaltige *abermal* verbindet, und dadurch eine neue Vorstellung erzeugt, die ihrem Stoffe nach ein vorgestelltes Mannigfaltige enthält, welches durch ihre Form *Einheit des Vorgestellten, objektive Einheit* erhalten hat; eine Vorstellung, die, weil sie das vorgestellte Mannigfaltige (die Merkmale des Gegenstandes) in einer von der Verbindung des blossen Stoffes, (der Einheit der Vorstellung) verschiedenen Einheit des Vorgestellten, (Einheit des Gegenstandes) zusammenfasst, *Begriff* in engerer Bedeutung heisst. Der Begriff bezieht sich nun nicht wie die Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand, sondern nur vermittelst des nicht nur durchs Afficiertseyn gegebenen, sondern bereits zur Vorstellung gewordenen Stoffes, vermittelst der durch die Anschauung vorgestellten Merkmale des Gegenstandes, und also durch eine von ihm selbst verschiedene Vorstellung, *die Anschauung*. Und so ergiebt es sich, wie der Begriff Vorstellung des bestimm-

bestimmten Gegenstandes in engerer Bedeutung ist. Er ist eine Vorstellung, welche das Mannigfaltige, wodurch der Gegenstand durch das Afficiertwerden in einer andern Vorstellung bestimmt war, und welches in dieser Vorstellung die Form der Vorstellung angenommen hat, das *vorgestellte Mannigfaltige*, in einer besondern von der Einheit der blossen Vorstellung, welche der Anschauung zukommt, unterschiedenen Einheit begreift, und dem Bewusstseyn vorhält.

§. XLIV.

Zur Erkenntniss überhaupt gehört *zweytens* eine besondere Art von Vorstellung, die vermittelst einer Handlung der Spontaneität entsteht, sich nur mittelbar, durch eine andere Vorstellung, auf den Gegenstand bezieht, und *Begriff* in engerer Bedeutung heisst.

Auch der Begriff ist nur eine Art von der Vorstellung als Gattung. Ieder Begriff ist eine Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist ein Begriff.

Der *Begriff* und die *Anschauung*, deren Natur in der Folge noch näher beleuchtet werden soll, müssen in *einem* Bewusstseyn vorkommen, wenn Erkenntniss entstehen soll. Sie machen die Erkenntniss, das Bewusstseyn des bestimmten Gegenstandes, aus, und sind folglich die *inneren Bedingungen* jeder Erkenntniss überhaupt. Soll ein Bewusstseyn des bestimmten Gegenstandes vorhanden seyn, so muss der Gegenstand, *erstens* in der blossen Vorstellung, und *zweytens* im Bewusstseyn bestimmt seyn. *In der blossen Vorstellung*, vermöge

des

des durchs Afficiertſeyn gegebenen Stoffes, der in wieferne er durch die Spontaneität die bloſse Form der Vorſtellung erhalten hat, eine Vorſtellung geworden iſt, die ſich nicht auf eine andere Vorſtellung, ſondern unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, und *Anſchauung* heiſst. *Ohne* dieſe Vorſtellung würde nichts im Bewuſstſeyn vorhanden ſeyn, das ſich auf etwas das *nicht Vorſtellung* iſt, auf den Gegenſtand bezieht. Aber auch *durch* dieſe Vorſtellung allein würde der Gegenſtand zwar vorgeſtellt, (angeſchaut) aber nicht als beſtimmt vorgeſtellt (gedacht) werden. Es muſs alſo zu dieſer Vorſtellung noch eine zweyte andere Art hinzukommen, in welcher der Gegenſtand in ſeinem Unterſchiede von der einen, und als beſtimmt, als das Vorgeſtellte, vorgeſtellt wird, ein *Begriff*. Der Stoff dieſer Vorſtellung iſt nicht der rohe Stoff, der Stoff der Anſchauung, ſondern der durch die Spontaneität bereits zur Vorſtellung erhobene Stoff, oder die Vorſtellung ſelbſt, welche in Rückſicht des durch ſie auf den Gegenſtand bezogenen, des Vorgeſtellten, Mannigfaltigen, der Merkmale des Gegenſtandes, durch ein Verbinden dieſer Merkmale zu einer neuen Vorſtellung erhoben wird, die das vorgeſtellte Mannigfaltige begreift, und ſich vermittelſt deſſelben auf den durch dieſe Merkmale beſtimmten Gegenſtand bezieht.

§. XLV.

Das *Erkenntniſsvermögen überhaupt* beſteht aus dem Vermögen der *Anſchauungen* und der *Begriffe*.

Wir haben alſo hier den beſtimmten Unterſchied zwiſchen dem *Vorſtellungsvermögen überhaupt*

haupt, und dem Vorstellungsvermögen in wieferne dasselbe *Erkenntnissvermögen* ist, gefunden; und gleichwie wir das Vorstellungsvermögen in seinen beyden wesentlichen Bestandtheilen durch die in seiner Natur bestimmten *Formen der Receptivität* und *der Spontaneität* kennen gelernt haben: so werden wir gegenwärtig das Erkenntnissvermögen durch die in seiner Natur bestimmte *Form* seiner Bestandtheile kennen lernen, nachdem wir diese Form aus den Wirkungen der beym Erkennen beschäftigten Vermögen, den *Anschauungen* und den *Begriffen*, werden entwickelt haben.

Nichts kann den Lesern, die mich bisher verstanden haben, begreiflicher seyn, als *dass*, und *warum* das Erkenntnissvermögen bisher so gut als ganz verkannt werden musste. Man hat bisher freylich allgemein eingesehen, dass der Verstand (das Vermögen der Begriffe in engerer Bedeutung) zur Erkenntniss nothwendig sey. Allein da man den Begriff der Vorstellung völlig unbestimmt gelassen hat, und folglich auch den Begriff des *Begriffes überhaupt* wohl unbestimmt lassen *musste;* so war es auch unmöglich bestimmt anzugeben, worin denn eigentlich das Geschäft des Verstandes beym Erkennen bestünde. Man verwechselte daher den *Verstand* mit dem *Erkenntnissvermögen,* und schrieb das Erkennen ohne Unterschied dem Verstande zu; worin man um so weniger etwas ungereimtes finden konnte, da man den wesentlichen Unterschied zwischen Anschauung und Begriff ganz verkannte, und dem Verstande Anschauungen sowohl, als Begriffe zuschrieb. Die Täuschung war um so unvermeidlicher, da bey jeder Erkenntniss zwey verschiedene Vorstellungen vor-

vorkommen, die in einem Bewufstfeyn verbunden werden, welches Verbinden zweyer Vorftellungen eine Handlung des Verftandes ift, und Urtheilen in weiterer Bedeutung heifst. Wir werden in der unmittelbar folgenden Unterfuchung an dem *Vermögen der Anfchauungen* ein befonderes vom Verftande wefentlich verfchiedenes, aber mit ihm zur Erkenntnifs überhaupt gleich unentbehrliches Vorftellungsvermögen kennen lernen, dem der Name *Sinnlichkeit* in der eigentlichften Bedeutung zukömmt.

Theorie der Sinnlichkeit.

§. XLVI.

Der *Grundbegriff der Sinnlichkeit* mufste bisher nothwendig verfehlt werden, in wieferne man in denfelben Merkmale, die nicht dem bloffen Vorftellungsvermögen, fondern dem Subjekte deffelben (als Subftanz) angeblich oder wirklich zukommen, aufgenommen hat.

So verfchieden die Fragen find: Wie mufs die vorftellende Subftanz befchaffen feyn, wenn fie *finnlicher* Vorftellungen fähig feyn foll? und: Wie mufs das Vorftellungsvermögen befchaffen feyn, wenn es finnlicher Vorftellungen fähig feyn foll? — Woraus *entfteht?* — und worin *befteht* die Sinnlichkeit des Vorftellungsvermögens? — fo fehr wurden

wurden sie bisher vermengt und verwechselt. So wie man z. B. durch die Unterscheidung des *Ichs* von der vorgestellten Organisation veranlasset wurde, das Ich für eine von der Organisation ganz verschiedene, für sich bestehende, Substanz zu halten: eben so glaubte man sich durch die Erfahrung, welche an den *fünf Werkzeugen* der Organisation eben so viele Kanäle gewahr werden läßt, durch welche das vorstellende Subjekt mit dem Stoffe der Vorstellungen von Dingen ausser uns versehen wird, berechtiget, die Empfänglichkeit des vorstellenden Subjektes ohne bestimmten Unterschied von der Organisation abhängen zu lassen. Man war daher auch mit der Antwort auf die Frage: Worin besteht die Sinnlichkeit? bald fertig. „Sie besteht, hiess es, in dem Vermögen vermittelst der Organe afficiert zu werden" oder „In der Einschränkung der vorstellenden Kraft, durch die derselben beygesellte Organisation" und jede dieser Antworten nahm den organischen Körper mehr oder weniger unter die Erklärungsgründe der Sinnlichkeit, unter die Merkmale ihres Begriffes auf. Dadurch aber war nun keineswegs die vorgelegte, sondern eine von derselben ganz verschiedene Frage beantwortet; nämlich die Frage: Wie ist die Sinnlichkeit in dem vorstellenden *Subjekte* vorhanden? eine Frage, die, wenn sie überhaupt einer Antwort fähig ist, nur dann erst beantwortet werden kann, wenn die von ihr verschiedene: Was hat man sich denn unter der Sinnlichkeit zu denken? beantwortet ist. Denn wie kann davon, ob Eine, oder zwey Substanzen, ob Ein Geist allein, oder ein Geist in Verbindung mit einem Körper das Subjekt der *Sinnlichkeit* ausmachen? die Rede seyn, wenn man noch nicht mit sich selbst, und mit seinen Gegnern

darüber

darüber einig ist, was man unter *Sinnlichkeit* zu verstehen habe.

„Jeder Schulknabe," höre ich hier einen unsrer Populärphilosophen mir in die Rede fallen, „weiss, was er sich unter Sinnlichkeit zu denken habe; und Philosophen sollten sich bisher darüber nicht verstanden haben?" — Ja freylich jeder Schulknabe; und vielleicht auch der Popularphilosoph, so lange er nur Schulknaben vor sich hat. Allein man lasse ihn auf dem Kampfplatze gegen die leidigen *Materialisten* auftreten; so wird er auf einmal vergessen haben, dass er unter *Sinnlichkeit* nichts verstehen wolle, als was die ganze Welt darunter versteht. Es wird sich dem aufmerksamen Beobachter, der freylich kein Popularphilosoph seyn darf, bald genug zeigen, dass der Spiritualist so wenig als der Materialist einen allen Menschen gemeinschaftlichen Begriff vom sinnlichen Vorstellungsvermögen habe. Denn der eine wird in seinen Begriff von der Sinnlichkeit neben dem Merkmale der Organisation auch noch die unkörperliche Substanz; der andere aber nur die Organisation allein aufnehmen; und es wird sichtbar genug werden, dass beyde streitenden Partheyen gerade über dasjenige, worüber sie als etwas ausgemachtes nicht streiten, über den Begriff der *blossen* Sinnlichkeit, eben so-sehr verschieden denken, als über den eigentlichen Streitpunkt selbst, (die Natur der Seele) den sie unvermerkt in ihre gemeinschaftlichen Prämissen aufgenommen haben.

Man ist in der philosophischen Welt über die Bedeutung des Wortes *Sinnlichkeit* nur so lange einig, als man nicht genöthiget ist, sich ausdrücklich über dieselbe zu erklären; so wie über die Be-

deutungen der Worte: *Kraft*, *Natur*, *Gott*, u. d. m. So lange nun in dem entwickelten Begriffe der Sinnlichkeit ein Merkmal vorkömmt, worüber die philosophische Welt uneinig ist, so lange die vorstellende Substanz, und der organische Körper unter die Merkmale dieses Begriffes gezählt werden; so lange ist zwischen den Materialisten und Spiritualisten, ich will nicht sagen auf einen Frieden, sondern nicht einmal darauf zu rechnen, dafs sie selbst jemals recht wissen worüber sie streiten. Sie haben wesentlich verschiedene Begriffe von der Natur des vorstellenden Subjektes in wieferne dasselbe Substanz ist, indem es der Materialist für eine *zusammengesetzte*, der Spiritualist aber für eine *einfache* Substanz hält. Sobald sie sich also die Sinnlichkeit als Beschaffenheit der vorstellenden Substanz, und nicht als blosse Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens denken, so denken sie von der Sinnlichkeit wesentlich verschieden. Und doch müfsten sie bey dem Worte Sinnlichkeit genau eben dasselbe denken, wenn sie sich über die Frage: Wie mufs das Subjekt der Sinnlichkeit beschaffen seyn, einander verstehen, das heifst, wenn sie auch nur wissen sollten, worüber sie denn eigentlich streiten.

Es mufs also einen Begriff der Sinnlichkeit geben, der eben derselbe bleibt, man mag das Subjekt der Sinnlichkeit im Körper, oder in einem Geiste, oder in Geist und Körper zugleich aufsuchen; und dieser ist der Begriff vom blossen sinnlichen Vorstellungsvermögen. Dieser Begriff wird *verfälscht*, sobald man das *Subjekt* der Sinnlichkeit unter seine Merkmale aufnimmt; denn er hört dann sogleich auf Begriff des *blossen Vermögens* zu

seyn.

feyn. Alle Festsetzung seiner eigenthümlichen Merkmale wird in dem Augenblicke unmöglich, wo man ihm ein fremdes Merkmal aufgedrungen hat. Ia, auch sogar die Frage: welches ist das Subjekt des Prädikates Sinnlichkeit? hat keinen Sinn mehr, sobald das gesuchte Subjekt unter die Merkmale des Prädikates aufgenommen wird. Die Frage: Ist der Geist allein, oder Geist und Körper zugleich, oder der Körper allein das Subjekt der Sinnlichkeit? wird baarer Unsinn; wenn man unter Sinnlichkeit schon das Vermögen eines Körpers allein wie die Materialisten; oder eines mit einem Körper verbundenen Geistes, wie die Spiritualisten, oder auch gar eines Geistes allein, wie die Idealisten versteht.

Indessen, so lange die eigenthümlichen Merkmale des blossen sinnlichen Vorstellungsvermögens noch nicht gefunden waren, war auch nichts natürlicher, als diese leidige Verwechslung der Beschaffenheit des Vermögens mit der Beschaffenheit der Substanz. Denn man müsste doch gewisse Merkmale haben, wenn man sich die Sinnlichkeit bestimmt denken wollte. Man nahm sie daher, wo man sie zu finden glaubte; und sie wurden jedem denkenden Kopfe durch dasjenige, was er (ohne Untersuchung des Vorstellungsvermögens) von seinem vorstellenden Subjekte theils aus der Erfahrung, theils aus seinem metaphysischen Systeme zu wissen glaubte, aufgedrungen. Sie waren daher keine andern als die angeblichen Merkmale der Substanz, oder der Substanzen welche vorstellen; und indem man *an ihnen* die Merkmale des sinnlichen Vorstellungsvermögens bereits gefunden zu haben glaubte, wurde die Aufsuchung und Entdeckung der eigentlichen Merkmale des blossen

Vorſtellungsvermögens dadurch eben ſo ſehr gehindert, als die Unbekanntſchaft mit den Wahren die Anhänglichkeit an den Falſchen beförderte.

Indem ich aber hier erkläre, daſs ich den organiſchen Körper und jede der ihm eigenthümlichen Beſchaffenheiten für kein Merkmal des bloſſen ſinnlichen Vorſtellungsvermögen halten könne; ſo erkläre ich dadurch das Subjekt des Vorſtellungsvermögens eben ſo wenig für einen Geiſt als für einen Körper, und glaube damit eben ſo wenig den Spiritualismus zu unterſtützen als den Materialismus zu widerlegen. Ich ſchränke meine Behauptung auf das bloſſe ſinnliche Vorſtellungsvermögen ein, aus welchen ich das durchaus nicht in ihm hineingehörige Merkmal der Organiſation entfernt wiſſen will; das Subjekt des Vorſtellungsvermögens mag an ſich blos Geiſt, oder blos Körper, oder Geiſt und Körper zugleich ſeyn.

So wie wir den Begriff des bloſſen Vorſtellungsvermögens überhaupt, nachdem wir die nicht in ihm gehörigen heterogenen Merkmale entfernt haben, aus dem Begriff der Vorſtellung überhaupt, beſtimmt haben, ſo muſs ſich auch der Begriff des bloſſen ſinnlichen Vorſtellungsvermögens, nachdem er von den ihn verwirrenden Merkmale der Organiſation gereinigt iſt, aus dem Begriffe der bloſſen ſinnlichen Vorſtellung beſtimmen laſſen.

§. XLVII.

Die bloſſe Vorſtellung heiſst *ſinnlich* in wieferne ſie durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, unmittelbar entſtanden iſt.

Dieſer

Dieser Erklärung zufolge ist der Stoff der sinnlichen Vorstellung unmittelbar das durch das Afficiertwerden gegebene, und folglich nicht, wie beym Begriffe, das bereits durch eine andere Vorstellung vorgestellte. Die Form dieser Vorstellung kann daher nur in der Verbindung des gegebenen, in wieferne es gegeben ist, bestehen; während die Form eines Begriffes in der Verbindung des Vorgestellten, und folglich bereits in einer Vorstellung verbundenen besteht. Bey der *sinnlichen Vorstellung* ist also die Spontaneität weniger beschäftiget, als beym *Begriffe.* Bey diesem erzeugt sie aus einer bereits vorhandenen Vorstellung eine neue, die ihre Entstehung unmittelbar der blossen Handlung der Spontaneität verdankt; bey der sinnlichen Vorstellung aber bringt sie nur die blosse Form an den gegebenen Stoffe einer Vorstellung hervor, die ihre Entstehung unmittelbar dem blossen Afficiertseyn der Receptivität verdankt. Bey der sinnlichen Vorstellung verbindet sie den blossen Stoff; wodurch nur eine *einzige* Vorstellung Einheit erhält. Beym Begriffe verbindet sie das schon vorgestellte Mannigfaltige, und giebt dadurch *zweyen Vorstellungen* Einheit. Ich will die Spontaneität, in wieferne sie sich bey der sinnlichen Vorstellung thätig erzeugt, den *ersten Grad* der Spontaneität, und ihre Handlung die im blossen Zusammenfassen des Gegebenen besteht, die *Aprehension* nennen.

Bey der sinnlichen Vorstellung verhält sich das Vorstellungsvermögen mehr *leidend* als *thätig.* Die Spontaneität hat hier an dem Stoffe nicht den geringsten Antheil (wie beym Begriffe, dessen Stoff, die Anschauung, von der Spontaneität bearbeitet ist) und das Hervorbringen der Form ist hier keine

ungezwungene Handlung, sondern ein durch Einwirkung auf die Receptivität abgedrungenes Entgegenwirken. Diese Vorstellung entsteht also mehr durch ein Leiden als ein Wirken des Gemüthes.

Diese Bemerkung ist sehr alt in der philosophischen Welt; hat aber bey aller ihrer Richtigkeit zu manchem philosophischen Vorurtheile Veranlassung gegeben. Indem man nämlich die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens mit dem *Verstande* verwechselte, und nur dort Thätigkeit annahm, wo man den Verstand wirksam glaubte, so schrieb man dem Verstande diejenigen Vorstellungen zu, an denen er durch Verbindung der zusammengehörigen, und folglich Trennung der nichtzusammengehörigen Merkmale eines Gegenstandes seine Urtheilskraft beweiset — die *deutlichen*. Und so blieben der Sinnlichkeit allein diejenigen übrig, die der Verstand nicht bearbeitet hatte, die *undeutlichen;* welche man auch oft ohne Unterschied die *Verworrenen* nannte. Man glaubte daher *Sinnlichkeit* und *Verstand* sehr richtig charakterisiert zu haben, wenn man die eine für das Vermögen undeutlicher, den andern für das Vermögen deutlicher Vorstellungen erklärte. Durch die Unbestimmtheit des Begriffes der Vorstellung überhaupt war man gehindert wahrzunehmen, daſs alle Vorstellungen, die deutlichen sowohl, als die undeutlichen, in wieferne sie einen gegebenen Stoff voraussetzten, von dem sich leidend verhaltenden, und in Rücksicht ihrer Form vom thätigen Vermögen abhiengen, und daſs das sich leidend verhaltende Vermögen, die Receptivität, keine Einschränkung der Thätigkeit, kein verwirrendes Unvermögen, sondern ein wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungs-

lungsvermögen feyn, ohne welche fich felbft die Spontaneität deffelben nicht denken lieffe. Man wird in der Folge einfehen, welche Verwirrungen aus jener mifslungenen Erklärung der Sinnlichkeit in der Philofophie erfolgen mufsten.

§. XLVIII.

Die finnliche Vorftellung heifst *Empfindung* im engeren Sinne, in wieferne fie auf das Subjekt; *Anfchauung*, in wieferne fie auf das Objekt bezogen wird.

In wieferne die finnliche Vorftellung aufs Subjekt bezogen wird, ift fie nichts als eine durchs Afficiertwerden der Receptivität und die Gegenwirkung der Spontaneität bewirkte Veränderung im Zuftande des Subjektes, bey der fich daffelbe mehr leidend als wirkend verhält; — dasjenige, was man mit dem Worte *Empfindung* in eigentlichfter Bedeutung bezeichnet. Man hat oft, aber jedesmal fehr unrichtig die Empfindung für Bewufstfeyn der Veränderung des Zuftandes erklärt. Die Empfindung ift die Veränderung des Zuftandes felbft, nicht das Bewufstfeyn derfelben. Diefes fetzt Vorftellung der Veränderung des Zuftandes, Vorftellung der Empfindung voraus, und ift dann Bewufstfeyn der Empfindung, ein *klares* Bewufstfeyn. Zu jeder Empfindung im engeren Sinne gehört freylich Bewufstfeyn, in dem die Empfindung in der aufs Subjekt *bezogenen* finnlichen Vorftellung befteht: aber nicht zu jeder Empfindung gehört Bewufstfeyn der Empfindung, fo wenig als zu jeder Vorftellung Bewufstfeyn der Vorftellung. Die finnliche Vorftellung ift nur in fofern bloffe

Veränderung des Zuſtandes, als ſie aufs Subjekt bezogen wird. Dieſs Bezogenwerden iſt ihr alſo als *Empfindung* weſentlich. In wieferne nun das Bezogenwerden einer bloſſen Vorſtellung aufs Subjekt, ohne Bezogenwerden derſelben aufs Objekt unmöglich iſt, und in wieferne das Bezogenwerden der ſinnlichen Vorſtellung aufs Objekt, *Anſchauung* heiſst; in ſo ferne iſt keine Empfindung ohne Anſchauung und keine Anſchauung ohne Empfindung möglich.

Das *Bezogenwerden* der ſinnlichen Vorſtellung aufs Objekt, eine der beyden *Handlungen*, woraus das Bewuſstſeyn beſteht, macht die ſinnliche Vorſtellung zur *Anſchauung*. Daher haben diejenigen, welche die Thätigkeit des Gemüthes mit dem Verſtande verwechſelten, dem Verſtande das Vermögen der Anſchauung eingeräumt. Allein nicht die bloſſe Thätigkeit, ſo wenig als die bloſſe Empfänglichkeit, ſondern beyde zuſammengenommen, ſind beym Anſchauen beſchäftiget; obgleich weit mehr *dieſe*, als jene; da ſich das Gemüth beym Anſchauen mehr leidend als thätig verhält. Der Verſtand, das Vermögen der Begriffe, denkt, und vermag nicht anzuſchauen, dieſs kömmt lediglich dem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen zu, das aber freylich, ſo lange der Begriff der Vorſtellung in ſeiner Unbeſtimmtheit blieb, nie genau genug vom Verſtande unterſchieden werden konnte.

In dem der Anſchauung weſentlichen unmittelbaren *Bezogenwerden* der ſinnlichen Vorſtellung auf den Gegenſtand, liegt auch zum Theil der Grund der *optiſchen Täuſchung* des Gemüthes, durch welche wir die *Dinge an ſich* vorzuſtellen meynen. Die Vorſtellung, die unmittelbar

telbar durch das was dem Gegenſtande entſpricht, den Stoff, entſtanden iſt, die unmittelbar dasjenige enthält, was dem Gegenſtande zukömmt, ſich unmittelbar auf ihn bezieht, wird beym Anſchauen dem Gegenſtande, der nur durch ſie, nicht an ſich ſelbſt dem Gemüthe gegenwärtig iſt, *beygelegt.* Die Anſchauung wird alſo mit dem Gegenſtande verwechſelt; und dieſs um ſo mehr, da beym *bloſſen Anſchauen,* auf welches auch der Begriff und alle diskurſive Erkenntniſs zurückgeführt werden muſs; der Gegenſtand *keineswegs* als von der *Anſchauung verſchieden* vorgeſtellt wird. Wenn alſo nicht eine vollſtändige Unterſuchung desjenigen, was der *bloſſen* Vorſtellung in wieferne ſie von den Gegenſtänden verſchieden iſt, und was der Anſchauung *als bloſſen Vorſtellung* ausſchlieſſend zukömmt, vorhergegangen iſt: ſo müſſen *alle* Prädikate, die bey der Zergliederung der beſondern Anſchauungen z. B. der Körper entdeckt werden, den Gegenſtänden an ſich (z. B. Demjenigen, was der Anſchauung des Körpers auſſer dem Gemüthe entſpricht) ohne Unterſchied beygelegt werden.

Man war bisher darüber einig die Vorſtellungen individueller Dinge Anſchauungen zu nennen, und ſie von den Vorſtellungen der *Geſchlechter,* (mehreren Dingen gemeinſchaftlicher *Merkmale*) zu unterſcheiden; ohne ſich durch dieſe Unterſcheidung auffordern zu laſſen, der Sinnlichkeit ihre ausſchlieſſende Anſprüche auf die Anſchauungen einzuräumen; da man doch die Vorſtellungen der Geſchlechter dem Verſtande zueignete. Gleich wie aber jede Vorſtellung eines abgeſonderten Merkmals aus der unmittelbaren Vorſtellung des Gegenſtandes durch Handlung des Verſtandes, und

 nicht

nicht aus den unmittelbaren Afficiertwerden entstanden seyn muss; so kann hingegen eine unmittelbare Vorstellung des Gegenstandes nur aus dem unmittelbaren Afficiertseyn, aus dem Eindrucke auf die Receptivität entstehen; indem sie dem Gemüthe den Gegenstand vorhält, wie er blos allein durch dasjenige, was unmittelbar ihm allein angehört, d. h. den Stoff der Vorstellung bestimmt ist; ohne dass der Verstand die einzelnen Merkmale, welche den Inhalt der Anschauung ausmachen, nach seinen Gesetzen geordnet, verbunden und getrennt hätte.

Das unmittelbare Entstehen durch die Art des Afficiertseyns ist der gemeinschaftliche Charakter der Empfindung, der Anschauung und der sinnlichen Vorstellung überhaupt; und das Vorstellungsvermögen hat in so ferne Sinnlichkeit, als es das bestimmte Vermögen hat, durch die Art wie die Receptivität afficiert wird zu Vorstellungen zu gelangen.

§. XLIX.

Das Vermögen durch die Art und Weise wie die Receptivität afficiert wird zu Vorstellungen zu gelangen heisst *Sinnlichkeit* im engeren Verstande.

Ich sage im engeren Verstande, um dieses näher bestimmte Vermögen der *sinnlichen Vorstellungen* von der Receptivität in wieferne dieselbe zum Vorstellungsvermögen überhaupt gehört, und die in wieferne unter ihr das sich beym Vorstellen überhaupt leidend verhaltende Vermögen verstanden wird, *Sinnlichkeit in weiterer Bedeutung* heissen kann, zu unterscheiden. Unter der Recepti-

vität überhaupt wird ein wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungsvermögens überhaupt, unter der Sinnlichkeit in engerer Bedeutung aber ein wesentlicher Bestandtheil des Erkenntnissvermögens verstanden. Receptivität ist die bestimmte Empfänglichkeit für den Stoff zur Vorstellung überhaupt; Sinnlichkeit in engerer Bedeutung das bestimmte Vermögen für solche Vorstellungen, welche unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen.

In dieser Erklärung wird die Sinnlichkeit als eine bestimmte Beschaffenheit des Vorstellungsvermögen angegeben, die demselben in soferne zukommt, als es Vorstellungen erzeugen kann, die unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen. Die Sinnlichkeit kommt also dem vorstellenden Subjekte zu, in wieferne dasselbe ein auf diese Art bestimmtes *Vorstellungsvermögen,* nicht in wieferne dasselbe einen organischen Körper hat, oder selbst organischer Körper ist. Ob, und wie die Sinnlichkeit durch die Organisation *entstehe,* wird hier weder behauptet noch geläugnet. Es wird hingegen behauptet, dass sie in einem bestimmten Vermögen des vorstellenden Subjektes und zwar in einer bestimmten Beschaffenheit seines Vorstellungsvermögens — und folglich verneint, dass sie in der *Organisation,* die kein blosses Vorstellungsvermögen ist, *bestehe,* ohne übrigens zu bestimmen, ob das Vorstellungsvermögen der Organisation, oder einen von ihn unterschiedenen Wesen angehöre.

„Aber sind nicht allen sinnlichen Vorstellungen gewisse Veränderungen in der Organisation wesentlich?“ Es ist nicht zu läugnen, dass gewisse Vorstellun-

ſtellungen, und zwar alle diejenigen, deren Stoff durch die ſogenannten fünf Sinne geliefert wird von den Veränderungen, in der Organiſation und in ſoferne auch von der Beſchaffenheit der Organiſation abhängen, daſs dieſe Vorſtellungen die erſten in unſrem Gemüthe zur Wirklichkeit kommen, und daſs aller objektive Stoff in ihnen zuerſt vorkomme. Aber ſo unentbehrlich ſie zu den ſinnlichen empiriſchen Vorſtellungen, und in wieferne ſinnliche empiriſche Vorſtellungen allen übrigen vorhergehen müſſen, zur Wirklichkeit jeder Vorſtellung überhaupt ſeyn mögen; ſo gehören ſie gleichwohl nur zu den *äuſſern* Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellungen, nicht zu den *innern*, das heiſst zu denjenigen, welche Beſtandtheile der bloſſen ſinnlichen Vorſtellung überhaupt ſind. Sie machen keineswegs das ſinnliche Vorſtellungsvermögen aus. Die Organiſation kann ſelbſt nur dadurch Gegenſtand unſrer Vorſtellungen werden, daſs eine Anſchauung auf ſie bezogen wird, das heiſst eine Vorſtellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens entſtanden iſt, und folglich Sinnlichkeit des Vorſtellungsvermögens vorausſetzt. Auch die Veränderungen in der Organiſation, in wieferne ſie ſelbſt vorſtellbar ſind, ſetzen Sinnlichkeit im Vorſtellungsvermögen voraus, die folglich in ſoferne unmöglich aus dem Vermögen dieſer Veränderungen *beſtehen* kann. In wieferne ſie aber nicht vorſtellbar ſind, läſst ſich auch ihr Zuſammenhang mit dem, was im vorſtellenden Subjekte *an ſich*, das ebenfalls nicht vorſtellbar iſt, vorgehen mag, unmöglich angeben. Die Materialiſten und Spiritualiſten erklären alſo in wieferne ſie den organiſchen Körper und ſeine Veränderungen in den Grundbegriff der Sinnlichkeit aufnehmen, die

Sinn-

Sinnlichkeit durch etwas was selbst Sinnlichkeit voraussetzt; in dem sie Objekte, die nur durch Sinnlichkeit vorstellbar sind zur innern Bedingung der blossen sinnlichen Vorstellung machen. Sie mögen selbst darüber urtheilen, ob sie dabey weiser zu Werke gehn, als wenn sie die Sichtbarkeit der Gegenstände lieber von den Gegenständen als vom Auge ableiten wollten.

Die Receptivität des Vorstellungsvermögens muss auf zweyerley sehr verschiedene Arten afficiert werden: von *aussen*, d. h. durch etwas vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenes; und von *innen* durch ihre eigene Spontaneität.

§. L.

In wieferne die sinnliche Vorstellung durch die Art wie die Receptivität von aussen afficiert wird entsteht, heisst sie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *äussere Empfindung*, in Beziehung aufs Objekt — *äussere Anschauung*; die bestimmte Fähigkeit der Receptivität aber von aussen afficirt zu werden — der *äussere Sinn*.

Dieser dem Gemüthe angehörige äussere Sinn wurde gewöhnlich mit der Reitzbarkeit oder Empfänglichkeit der Organisation verwechselt. Man müsste von dem vorstellenden Subjekte *an sich* und als *Substanz*, Vorstellung haben, wenn es ausgemacht werden sollte: *Wie* der äussere Sinn in demselben vorhanden sey, d. h. *ob* und in *wieferne* derselbe aus der Organisation und ihren Beschaffenheiten entstehe, und ob das vorstellende Subjekt

ohne

ohne Organisation keinen äussern Sinn haben würde. Aber um zu wissen, dass man unter dem äussern Sinne nicht die Reitzbarkeit der Organisation denken dürfe, dazu braucht man nur einen bestimmten Begriff vom *Vorstellungsvermögen* zu haben, der ganz vom Subjekte abstrahiert, die blosse *Form* des Vorstellungsvermögens enthält, und nur, worin sie bestehe, nicht woraus sie entstehe, aussagt. Der äussere Sinn, das ist die bestimmte Empfänglichkeit für den objektiven Stoff muss selbst der Organisation und ihrer Reitzbarkeit, in wieferne diese empfindbar und anschaulich seyn sollen, im Gemüthe *vorhergehen*. Ich weiss aus der Erfahrung, dass aller Stoff, der den Vorstellungen ausser mir befindlicher Gegenstände entspricht, durch die sogenannten *fünf sinnlichen Werkzeuge* modificiert werde; aber Ich bin mir auch dieser fünf sinnlichen Werkzeuge als Gegenstände bewusst, die ich in dem deutlichen Bewusstseyn derselben von *mir* als vorstellenden Subjekte unterscheiden, und unter die Gegenstände ausser mir zählen muss. Das Afficiertseyn dieser Werkzeuge, in wieferne mir dasselbe vorstellbar ist, muss von dem zur blossen Vorstellung gehörigen Afficiertseyn der Receptivität unterschieden seyn; und setzt folglich selbst wieder Receptivität des Vorstellungsvermögens als *a priori* im Gemüthe vorhanden voraus. Die Empfänglichkeit also der fünf sinnlichen Werkzeuge gehört zwar zu meinem sinnlichen Vorstellungsvermögen; aber nicht als ein *a priori* in demselben vorhandener Bestandtheil, sondern als eine *Modifikation* desselben, die den äussern Sinn als bestimmt gegeben voraussetzt; mit einem Worte, die fünf Sinne gehören dem äussern Sinne des Gemüthes blos als fünf *empirische*, nur

aus

aus der Erfahrung bekannte, durch äusseren Eindruck *in* der Vorstellung gegebene, *Modifikationen* an. Sie gehören nicht zur Form der sinnlichen Vorstellung überhaupt, sondern nur zu den Bestimmungen des *Stoffes* gewisser sinnlichen Vorstellungen von Dingen ausser uns. Sie selbst können nur durch Vorstellungen *a posteriori*, in welchen ihnen ein dem Vorstellungsvermögen von aussen gegebener Stoff entspricht, vorgestellt werden.

Aller Stoff, der durch und an dem organischen Körper gegeben ist, ist dem Gemüthe von aussenher gegeben, und wird in soferne auf einem ausser dem Gemüthe befindlichen Gegenstand, dergleichen die Organisation, so weit wir dieselbe vorstellen können, selbst ist, bezogen. Die Vorstellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens und zwar vermittelst eines der Beschaffenheit der sinnlichen Werkzeuge gemäss modificierten Eindrucks entsteht, ist in wieferne sie auf das Subjekt bezogen wird, nichts als eine Veränderung des vermittelst der Organe afficierten Gemüthes, *äussere* Empfindung; und in wieferne sie auf ihren Gegenstand bezogen wird, *äussere* Anschauung. Bey den sogenannten Vorstellungen des Gesichtes ist diess einleuchtend genug, wo der Gegenstand, welcher dem durch die Veränderung des Organes erhaltnen Stoffe entspricht, mit der grössten Bestimmtheit als ausser uns befindlich vorgestellt wird. Bey den Vorstellungen der verworrneren, gröberen Sinne, zum Beyspiel, bey den Empfindungen der durch keinen bestimmten Gegenstand gereizten Geschlechtslust, wird freylich dem Gemüthe durch die Veränderung im Organe kein von der Veränderung des Gemüthes unterschiedener Gegenstand

vorgehalten; allein das Organ selbst, in welchem der objektive Grund der Veränderung liegt, ist wenigstens im *deutlichen* Bewusstseyn ein ausser dem Gemüthe vorgestellter Gegenstand. Bestünde nun die Sinnlichkeit jeder Vorstellung überhaupt in den Veränderungen der Organisation, so würde es keine anderen als äussere, das heisst solche sinnliche Vorstellungen geben können, die auf etwas ausser dem Gemüthe bezogen werden; und es würde keine sinnlichen Vorstellungen geben können, die im deutlichen Bewusstseyn derselben auf nichts ausser dem Gemüthe befindliches bezogen werden; keine *innere* Empfindungen und *innere* Anschauungen.

§. LI.

In wieferne die sinnliche Vorstellung durch die Art wie die Receptivität von innen afficiert wird entsteht, heisst sie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *innere Empfindung;* aufs Objekt — *innere Anschauung;* die bestimmte Fähigkeit der Receptivität aber von innen afficiert zu werden — der *innere Sinn.*

Dadurch dass die Spontaneität das der Receptivität von aussenher gegebene Mannigfaltige verbindet (ihm die Form der Vorstellung giebt) wird die von aussen afficierte Receptivität bey jeder Vorstellung des äussern Sinnes auch von *innen* durch die Spontaneität afficiert; und jede äussere Empfindung heisst nur in Rücksicht ihres von aussenher gegebenen Stoffes eine äussere, ist aber zugleich in wieferne beym Auffassen dieses Stoffes die Receptivität auch von innen afficiert werden musste, durch welche

wodurch jener Stoff zu etwas dem Gemüthe angehörigen ward, *innere Empfindung*.

Auch giebt es *bloſſe* innere Empfindungen, das heifst folche, die unmittelbar *blos* durch die von der Spontaneität afficierte Receptivität entftanden find. Das deutliche Bewufstfeyn der *Empfindung* ift vom deutlichen Bewufstfeyn des *Gedankens*, oder des Begriffes, wefentlich verfchieden. Bey dem letztern ftellt das Gemüth fich felbft durch das Prädikat der vorftellbaren Form der Spontaneität, als verbindend des Mannigfaltigen, als *denkend*; beym erftern hingegen durch das Prädikat der vorftellbaren Form der Receptivität, als empfangend des Mannigfaltigen, *als Empfindend* dadurch vor, dafs es die Art und Weife, die *Form* des Empfangens (die Form der Receptivität) als etwas feinem Vermögen eigenthümliches in einer Vorftellung *a priori* vorftellt. Diefs ift aber nur dadurch möglich, dafs die Spontaneität, die im bloffen Vermögen *a priori* beftimmte Form der Receptivität, in einer derfelben entfprechenden Vorftellung durch ein jener Form gemäffes Afficieren der Receptivität als bloffen Stoff der Vorftellung beftimmt. Die durch diefes Afficiertwerden entftandene Vorftellung ift nun in Rückficht ihrer Beziehung aufs Subjekt *bloſſe innere* Empfindung, in Rückficht des Objektes aber (der Form der Receptivität) *innere Anſchauung*.

Der innere Sinn ift zwar mit dem äuffern in *einer* und *ebenderſelben* Receptivität vorhanden; aber als ein von dem äuffern wefentlich verfchiedenes Vermögen. Der *äuſſere* Sinn ift die beftimmte Empfänglichkeit für Eindrücke von Ge-

genſtänden, die auſſer dem vorſtellenden Subjekte vorhanden ſind; der *Innere* die beſtimmte Empfänglichkeit für Eindrücke der dem vorſtellenden Subjekte eigenthümlichen Spontaneität. Der dem äuſſeren Sinne gegebene Stoff bezieht ſich auf Gegenſtände auſſer dem Vorſtellenden; der dem innern Sinne gegebene Stoff hingegen theils auf bloſſe Veränderungen im vorſtellenden Subjekte, theils (in der Vorſtellung *a priori*) auf die Formen des Vorſtellungsvermögens, und folglich auf eigenthümliche Beſchaffenheiten des vorſtellenden Subjektes, in wieferne es vorſtellend iſt.

Da die Sinnlichkeit weſentlich aus dem inneren und äuſſeren Sinne beſteht, die Organiſation aber und die fünf Sinne, in wieferne ſie vorſtellbar ſind, zum Vorſtellungsvermögen nur als empiriſche Modifikationen des *äuſſeren* Sinnes gehören; ſo raubt jede Definition der Sinnlichkeit überhaupt, welche die Organiſation unter die Merkmale der Sinnlichkeit aufnimmt, der Sinnlichkeit die eine weſentliche Hälfte ihres Vermögens, nämlich den inneren Sinn, und iſt folglich für den Grundbegriff der Sinnlichkeit zu enge.

Eine Folge dieſer unrichtigen Definition der Sinnlichkeit war, daſs man den *inneren Sinn* gewöhnlich mit dem *Bewuſstſeyn* verwechſelte, und die demſelben eigenthümlichen Vorſtellungen theils dem *äuſſern Sinne*, theils dem *Verſtande* zueignete. Dieſs letztere gilt inſonderheit von den *Spiritualiſten*, welche die deutlichen Vorſtellungen ohne Unterſchied dem Verſtande zuſchrieben, und denſelben für das Vermögen hielten, das was an den Sinnlichen (ihrem Syſteme zufolge durch die Organi-

Organisation modificierten Vorstellungen) reel, den *Dingen an sich* angemessen wäre, anzuschauen.

Es ist schwer im Allgemeinen anzugeben, was irgend eine ganze philosophische Sekte, selbst in Rücksicht auf ihre Hauptsätze, über welche sie gegen andere Sekten gemeine Sache macht, eigentlich festgesetzt habe. Denn meistens besteht die Uebereinstimmung der einzelnen Köpfe einer Sekte mehr in gemeinschaftlichen Ausdrücken und Formeln, die jeder denkende Kopf auf seine eigene Weise bestimmt, als im allgemeingültig bestimmten Grundbegriffen und Grundsätzen. Mancher Spiritualist wird mir daher widersprechen, wenn ich behaupte, seine Sekte schränke die sinnlichen Vorstellungen auf diejenigen ein, die von der Organisation abhängen. Er wird mich vielleicht auf *Baumgartens Metaphysik* verweisen, in welcher es S. 182. der neusten von Hrn. *Eberhard* veranstalteten Ausgabe heisst: „Ich habe ein *Vermögen zu empfinden*, das ist, den *Sinn*, welcher entweder ein *innerlicher* ist, das Vermögen innerlicher Empfindungen, oder der Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes meiner Seele; oder ein *äusserlicher*, das Vermögen äusserlicher Empfindungen, oder der Vorstellungen von dem gegenwärtigen Zustande meines Körpers.“ — „Und Baumgarten sollte also keinen Unterschied zwischen den inneren und äusseren Sinn zulassen? sollte die ganze Sinnlichkeit auf den äusseren Sinn eingeschränkt haben?‘ — Alles wird hier darauf ankommen, was Baumgarten unter dem Vermögen *zu empfinden*, oder unter dem *Sinne*, verstehe; und das ist freylich schwer auszumachen. Versteht er unter diesem *Sinne* die *Sinnlichkeit*, das Vermögen sinnlicher

 Vor-

Vorſtellungen? So kann er den *Sinn*, und folglich den inneren und äuſſeren Sinn für nichts als für das Vermögen *undeutlicher* oder *verworrener* Vorſtellungen gelten laſſen; denn ſo werden von ihm §. 383. die ſinnlichen Vorſtellungen definiert. Er muſs dann dasjenige, ohne welches er ſich die undeutlichen Vorſtellungen nicht denken kann, als einen weſentlichen Beſtandtheil ſeines ſogenannten Sinnes annehmen. Nun lehrt er §. 376: „Aus der Stellung meines *Körpers* in dieſer Welt kann erkannt werden, warum ich mir dieſe Dinge dunkler, jene klärer, und andere deutlicher vorſtelle." Indem er aber unter *Verſtand* das Vermögen *deutlicher* Begriffe verſteht; ſo kann dieſe Stelle doch wohl keinen andern Sinn haben, als: daſs der Grund der Undeutlichkeit in der *Lage des Körpers*, welche den Verſtand in gewiſſen Fällen in ſeiner Ausübung, der Hervorbringung deutlicher Begriffe, hindert; und der Grund der Deutlichkeit im *Verſtande*, der in andern Fällen von der Lage des Körpers nicht gehindert iſt, aufzuſuchen ſey. — Oder verſteht Baumgarten unter dem, was er Vermögen zu Empfinden oder Sinn nennt, nicht die Sinnlichkeit? Freylich verſteht er auch oft mehr als die Sinnlichkeit darunter. So ſagt er z. B. „die Vorſtellungen meines gegenwärtigen Zuſtandes *oder* die *Empfindungen* ſind Vorſtellungen des gegenwärtigen Zuſtandes der Welt, und ſie werden durch die Kraft der Seele *gewirkt*, wodurch ſie ſich die Welt nach der Lage ihres Körpers vorſtellt," — denn (§. 377) „die Seele iſt die Kraft dieſe Welt nach der Stellung des Körpers vorzuſtellen." Und hier wäre alſo *Sinn* (das Vermögen zu empfinden) und *Seele* ein und ebendaſſelbe Ding, und die Vorſtellung meines Zuſtandes (innerliche Empfin-

Empfindung) zugleich Vorstellung des Zustandes der Welt (oder wie es oben hiefs des Körpers) äusserliche Empfindung!!! *Bilfinger*, ein gewiss nicht weniger scharfsinniger und glücklicher Commentator des grossen *Leibnitz*, spricht von dem Vermögen zu empfinden etwas bestimmter. Ihm ist dasselbe: „Ein Vermögen der Seele sich die Dinge *ausser ihr* als ausser ihr befindlich, denjenigen Veränderungen gemäss vorzustellen, welche von diesen Dingen in einem gewissen Theile des organischen Körpers verursacht werden *)." Wenn man nun bedenkt, dass sowohl Bilfinger als Baumgarten **) und wer sonst nicht? den innern Sinn mit dem *Bewusstseyn* verwechseln, das doch wohl für keinen blossen Bestandtheil des Vermögens afficiert zu werden gelten kann; so kann man es nur der Inkonsequenz, die in unsrer bisherigen Philosophie so natürlich war, der Spiritualisten zuschreiben; wenn sie entweder dem vorstellenden Subjekte nicht alles Vermögen afficiert zu werden geradezu abstreiten (wie sie unter dem Schutze der Hypothese von der *Prästabilierten Harmonie* wohl gekonnt haben); oder dieses Vermögen für etwas mehr als dem blossen *äussern Sinn* halten.

Unsere neueren Spiritualisten, von denen der grösste Theil das hyperhypothetische System der vorher bestimmten Harmonie bereits für das aner-

*) *Potentia animae repräsentandi res ut extra se positas secundum mutationes, quas in certa corporis parte organica faciunt. V. Dilucidationes De Deo Mundo et Anima* §. 252.

**) Iene sind die innerlichen Empfindungen (sensatio interna *Conscientia* strictius dicta) Baumgarten. (§. 369.)

kennt, was es wirklich ist, haben sich freylich über ihren Begriff von der *Sinnlichkeit* noch weniger strenge Rechenschaft abgefordert. Aber darüber sind sie noch immer ziemlich unter sich einig, dass sie den äusseren Sinn für das Vermögen vermittelst der Organe afficiert zu werden, und den innern Sinn für das Bewusstseyn erklären. Da also, ihrer Meynung nach, die Sinnlichkeit auf den äusseren Sinn und dessen Modifikationen eingeschränkt ist, so bleibt ihnen nichts anderes übrig, als denjenigen Stoff zu Vorstellungen, der dem äussern Sinne nicht gegeben werden kann, durch den Verstand empfangen zu lassen, und so mit dem *Aristoteles* dem Verstande auch ein *leidendes Vermögen* zuzuschreiben. In wieferne sie nun den Verstand so wie die Sinnlichkeit für ein Vermögen halten, dem der Inhalt zu Vorstellungen *gegeben* werden muss; in soferne müssen sie freylich die Art wie dem Verstande gegeben wird von der Art wie der Sinnlichkeit gegeben wird, verschieden seyn lassen. Sie meynen daher, noch immer nach *Leibnitzens* Anleitung, dass dem Verstande die Gegenstände genau so und nicht anders gegeben wären, wie er sie nach vorhergegangener von ihm unternommener Zergliederung der Merkmale, das heisst in der deutlichen Vorstellung fände; dass aber eben diese Gegenstände der Sinnlichkeit in einer gänzlichen Verwirrung der Merkmale, das heisst genau so gegeben wären, wie sie in der undeutlichen Vorstellung, die sie daher die *sinnliche* nennen, vorkommen. In beyden Vorstellungsarten wähnen sie die Vorstellung eines und ebendesselben *Dinges an sich* zu besitzen; nur mit dem Unterschied, dass sie durch den Verstand das Ding an sich *wie es an sich selbst beschaffen ist*, durch die Sinnlichkeit aber

wie

wie es durch das *Medium der* (der Seele fremden Organisation) *erscheint*, zu erkennen glauben.

Für diese Herabwürdigung wäre die Sinnlichkeit durch die *Materialisten* genugsam gerächt, wenn der Grundbegriff, den diese Sekte von der Sinnlichkeit voraussetzt, richtiger wäre. Während die Spiritualisten die Sinnlichkeit für eine blosse durch Organisation bewirkte Modifikation der vorstellenden, mit dem Verstande verwechselten, unkörperlichen Kraft ansehen, erklären die Materialisten den Verstand selbst für eine blosse Modifikation der Sinnlichkeit, und die Sinnlichkeit für eine der thierischen Organisation eigenthümliche Reitzbarkeit, die in der vollkommnern Organisation der Menschen sich auch als Verstand äussert. Allerdings hat der Hauptartikel ihres philosophischen Glaubensbekenntnisses, „dass das Wesen aller Dinge in der *Körperlichkeit* bestünde" an ihrer Erklärungsart der Sinnlichkeit, und des Vorstellungsvermögens überhaupt, beträchtlichen Antheil. Allein ihr ganzes System ist gewiss nicht weniger eine sehr natürliche Folge des unbestimmten Begriffes von Sinnlichkeit, und von der Unentbehrlichkeit der Organisation zum Vorstellungsvermögen; und muss durch die blosse Beriehtigung jenes Begriffes auf immer einstürzen.

Aus den von mir bisher angestellten Betrachtungen über die Sinnlichkeit ergiebt sich 1) dass die bisher ganz verkannten eigenthümlichen Merkmale, durch welche der §. XLIX. aufgestellte Grundbegriff der Sinnlichkeit überhaupt näher bestimmt werden muss, schlechterdings aus keinen Beschaffenheiten des vorstellenden *Subjektes*, dasselbe mag

Geist oder Körper, oder Geist und Körper zugleich, seyn, sondern aus blossen Beschaffenheiten des blossen Vorstellungsvermögens bestehen, und die Sinnlichkeit, nur wie sie im Vorstellungsvermögen bestimmt ist, angeben dürfen. 2) Daſs die Sinnlichkeit durch diese Merkmale auf das genauste sowohl von der Receptivität des Vorstellungsvermögens überhaupt, als auch von dem Verstande ausgezeichnet seyn müsse. 3) Daſs sich aus diesen Merkmalen bestimmt erklären lassen müsse, wie die Sinnlichkeit überhaupt als Gattung den äusseren und inneren Sinn als Arten unter sich begreife, und wodurch diese beyden Arten im sinnlichen Vorstellungsvermögen von einander unterschieden sind. Diesen Bedingungen gemäſs dürfen also die aufzusuchenden Merkmale nichts anderes bezeichnen, als die Art und Weise, *wie* die Sinnlichkeit *a priori* im blossen Vorstellungsvermögen und zwar als *innerer* und *äusserer Sinn* bestimmt ist. Sie müssen die *im* Vorstellungsvermögen, oder vielmehr in der Receptivität desselben, bestimmte Art enthalten, wie diese Receptivität afficiert werden muſs, wenn Vorstellungen des äussern und inneren Sinnes möglich seyn sollen.

Ich sage, die *im* Vorstellungsvermögen bestimmte Art des Afficiertseyns; und unterscheide dieselbe von der *ausser* dem Vorstellungsvermögen in den *Dingen an sich* bestimmten Art, wie diese Dinge durch den objektiven Stoff die Receptivität afficieren. Durch diese in den Beschaffenheiten der Dinge ausser uns gegründeten Art des Afficiertwerdens wird aber in den sinnlichen Vorstellungen nichts als der Stoff, durch den sie gewissen Dingen ausser dem Gemüthe entsprechen, bestimmt; nicht aber

aber die Form derselben als bloffer finnlicher Vorftellungen überhaupt, noch auch als Vorftellungen des äufferen Sinnes. Diefe letztere kann nur in demjenigen beftimmt feyn, wodurch fie finnliche Vorftellungen überhaupt und finnliche Vorftellungen des äuffern Sinnes werden, d. h. im finnlichen Vorftellungsvermögen; in wiefern in demfelben die Möglichkeit von auffen afficiert zu werden, beftimmt vorhanden ift.

Die *Sinnlichkeit* des Vorftellungsvermögens mufs fich von der bloffen Receptivität des Vorftellungsvermögens dadurch unterfcheiden, dafs während diefe letztere nichts als die beftimmte Möglichkeit des Afficiertwerdens überhaupt in Rückficht auf die Vorftellung überhaupt enthält, die erftere die beftimmte Möglichkeit von auffen und von innen afficiert zu werden in Rückficht auf die finnlichen Vorftellungen begreift. So, wie ich das der Receptivität eigenthümliche Merkmal darum die Form der Receptivität nannte, weil es die Art und Weife, *wie* die Empfänglichkeit des Gemüths überhaupt afficiert werden mufs, darftellt; fo werde ich die der Sinnlichkeit eigenthümliche Merkmale die *Formen* des *äuffern* und *inneren Sinnes* nennen, weil fie die Art und Weife angeben müffen, *wie* die Empfänglichkeit bey den finnlichen Vorftellungen, die entweder dem äuffern, oder dem innern Sinne oder beyden zugleich angehören, afficiert werden mufs. Wir können alfo folgendes ohne weitere Erörterung feftfetzen:

§. LII.

Die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit des bloffen Vorftellungsvermögens

 befte-

bestehen in der *a priori* bestimmten Art und Weise, wie die Receptivität afficiert werden muss, wenn blosse Vorstellung des äussern und des inneren Sinnes möglich seyn soll; oder in den *Formen* des *äussern* und *inneren Sinnes*.

Die Form der Receptivität besteht in der *a priori* bestimmten Mannigfaltigkeit des Stoffes überhaupt, oder in der nur für ein Mannigfaltiges überhaupt bestimmten Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens; die Formen des äussern und innern Sinnes müssen also in der bestimmten Mannigfaltigkeit, des äussern und inneren Stoffes bestehen, in der für ein von aussen, und von innen gegebenes Mannigfaltige bestimmten Empfänglichkeit, in der im Gemüth bestimmten Art und Weise, wie das Mannigfaltige von aussen und von innen gegeben seyn muss, wenn sinnliche Vorstellung möglich seyn soll.

§. LIII.

Die *a priori* bestimmte Form des äusseren Sinnes besteht in der an der Receptivität bestimmten Möglichkeit des *Aussereinanderseyns* des Mannigfaltigen in der Vorstellung; und der äussere Sinn besteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wieferne dasselbe als ein blosses Mannigfaltige, in aussereinander befindlichen Theilen, gegeben ist, zu Vorstellungen zu gelangen.

Die Receptivität des Vorstellungsvermögens besteht in einer doppelten und folglich auch verschiedenen Empfänglichkeit, deren Unterschied in der

der Natur des Gemüthes gegründet ift; aus der Empfänglichkeit für den objektiven Stoff, ohne welchen keine Vorftellung eines Gegenftandes auffer uns, ja, nicht einmal die Wirklichkeit der Vorftellung überhaupt möglich ift; und aus der Empfänglichkeit für den fubjektiven Stoff, der nur durch das Afficiertwerden von der Spontaneität des Gemüthes in der Vorftellung gegeben werden kann. Die eine ift Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von auffen durch die Handlung eines von dem vorftellenden verfchiedenen Gegenftandes; die andere Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von innen, durch Handlung des Vorftellenden. Da nun jede Handlung der Spontaneität im *Verbinden* befteht, fo mufs die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von innen, Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges überhaupt feyn, in wieferne daffelbe durch Spontaneität, d. h. als *Verbunden* gegeben wird; und folglich mufs die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von auffen Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges feyn, in wieferne daffelbe der Receptivität ohne Mitwirkung der Spontaneität, und alfo nicht verbunden, fondern fchlechterdings als ein Mannigfaltiges, in feinen auffer einander befindlichen Theilen gegeben werden kann. Die Receptivität des äufferen Sinnes befteht alfo in der beftimmten Möglichkeit durch ein Mannigfaltiges, in wieferne daffelbe bloffes Mannigfaltiges ift, in nichts als auffer einander befindlichen Theilen befteht afficiert zu werden, und der äuffere Sinn felbft ift das Vermögen durch ein auffer einander gegebenes Mannigfaltige zu Vorftellungen zu gelangen. Die bloffe Vorftellung des äuffern Sinnes entfteht dann durch diejenige im Gemüthe beftimmte Art des Afficiertwerdens, vermöge welcher der objek-

tive

tive Stoff als Stoff d. i. in Rückſicht auf ſeine Mannigfaltigkeit in der bloſſen Vorſtellung nur als ein auſſer einander befindliches Mannigfaltige beſtimmt ſeyn kann; und die *Form des äuſſeren Sinnes*, d. h. dasjenige worin die *äuſſere Sinnlichkeit* des Vorſtellungsvermögens beſteht, iſt nichts anders, als die in der Receptivität vor aller Vorſtellung beſtimmt vorhandene Möglichkeit des Auſſereinanderſeyns des Mannigfaltigen *in* der Vorſtellung.

§. LIV.

Die *à priori* beſtimmte Form der Vorſtellung des äuſſeren Sinnes beſteht in der Einheit des auſſer einander befindlichen Mannigfaltigen, die, in wieferne ſie mit der Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, *Form der äuſſern Anſchauung* heiſst.

Sinnlich iſt eine Vorſtellung, in wieferne ſie durch die Art des Afficiertwerdens entſteht; und eine *ſinnlich - äuſſere* iſt ſie, in wieferne ſie durch diejenige Art des Afficiertwerdens entſteht, welche in dem *a priori* beſtimmten auſſereinander - gegeben ſeyn des Mannigfaltigen beſteht. So wie der Stoff überhaupt nur als ein *a priori* beſtimmtes Mannigfaltige überhaupt in der Vorſtellung vorkommen kann: ſo kann der Stoff der Vorſtellung des äuſſeren Sinnes nur als ein *a priori* beſtimmtes auſſereinander befindliches Mannigfaltige in derſelben Vorſtellung vorkommen. Die in der Receptivität des Vorſtellungsvermögens überhaupt beſtimmte Form des bloſſen Stoffes als Stoff iſt Mannigfaltigkeit überhaupt; die in der ſinnlichen Receptivität beſtimmte Form des bloſſen äuſſeren Stoffes

Stoffes als äufferer Stoff ift das bloffe Auffereinanderfeyn des Mannigfaltigen überhaupt. So wie alfo die durch das Vorftellungsvermögen überhaupt (Receptivität und Spontaneität zufammengenommen) beftimmte Form jeder Vorftellung überhaupt Einheit des Mannigfaltigen ift: fo ift die durch das Vorftellungsvermögen das einen äuffern Sinn hat, beftimmte Form der Vorftellung Einheit des auffer einander befindlichen Mannigfaltigen; die in wieferne die Vorftellung auf den Gegenftand bezogen wird, und Anfchauung heifst, *Form der Anfchauung* heiffen mufs.

§. LV.

Die *à priori* beftimmte Form des inneren Sinnes befteht in der an der Receptivität beftimmten Möglichkeit des *Nacheinanderfeyns* des Mannigfaltigen in der Vorftellung, und der innere Sinn befteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wieferne daffelbe in verbundenen, nacheinanderfolgenden Theilen gegeben ift, zu Vorftellungen zu gelangen.

Als Receptivität überhaupt kann die Empfänglichkeit des inneren Sinnes nur unter der Form des Mannigfaltigen, — als Empfänglichkeit des inneren Sinnes aber kann fie nur durch die Spontaneität, deren Handlungsweife im Verbinden befteht, afficiert werden. Das Mannigfaltige kann alfo den inneren Sinn nur in foferne afficieren, als es *in feiner Mannigfaltigkeit* durch die Synthefis aufgefaffet wird, das heifst durch fucceffive Apprehenfion der Theile des Mannigfaltigen; oder welches eben fo viel ift, als es durch die Spontaneität, die beym

Ver-

Verbinden *jeden Theil* des Mannigfaltigen auffassen muſs, *nacheinander* gegeben wird. Die Verbindung des Mannigfaltigen muſs beym Afficiertwerden der inneren Empfänglichkeit *in* der Receptivität vorgehen, und dieſe muſs durch die Handlung der Syntheſis afficiert werden, um zu ihren Mannigfaltigen (den Stoff) zu gelangen. Dieſes kann ihr alſo nur in ſoferne gegeben werden, als die Spontaneität durch eine Handlung, die durch die Mannigfaltigkeit des Aufzufaſſenden beſtimmt wird, dem Mannigfaltigen durch ein jedem Theile deſſelben korreſpondirendes Afficieren der Receptivität, (ſucceſſive) Einheit giebt.

§. LVI.

Die *a priori* beſtimmte Form der Vorſtellung des inneren Sinnes beſteht in der Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen, die in wieferne ſie mit der Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, Form der inneren *Anſchauung* heiſst.

Da die Erörterung dieſes Paragraphs den §. LIV. wiederholen muſste; ſo will ich mich bey derſelben nicht aufhalten.

Es iſt der Vorſtellung des inneren Sinnes weſentlich, daſs ihr Gegenſtand nichts auſſer dem Gemüthe befindliches, ſondern entweder eine bloſſe Veränderung des Gemüthes, oder eine Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens ſey. Hiezu iſt eine im Gemüthe gegründete Verſchiedenheit zwiſchen dem Empfangen des von auſſenher gegebenen Stoffes, durch welchen Vorſtellungen auf Dinge auſſer dem Gemüthe bezogen werden,

und

und dem Empfangen des von innen gegebenen Stoffes, durch den sie auf etwas im Gemüthe bezogen werden schlechterdings nothwendig. Die Art wie das Gemüth von aussen afficiert wird, muss von der Art wie es von innen afficiert wird, oder sich selbst afficiert, wesentlich verschieden seyn. In wieferne die Receptivität von aussen afficiert wird, verhält sie sich blos leidend, verbindet sie nichts, ist ihr der Stoff in seiner blossen in der Natur der Receptivität gegründeten Mannigfaltigkeit gegeben. Ihr bestimmtes Vermögen von aussen afficiert zu werden muss also in dem bestimmten Aussereinanderseyn des *nicht* nacheinander, und folglich (in Rücksicht auf die innere Empfänglichkeit) *zugleich* gegebenen Mannigfaltigen bestehen. In wieferne sie aber von innen afficiert wird, und ihr bestimmtes Mannigfaltige durch Handlung der Spontaneität empfängt; ist sie nur in soferne für das Mannigfaltige empfänglich als ihr dasselbe durch Auffassen seiner Theile, und folglich *nicht* zugleich, sondern nacheinander gegeben wird. Das Merkmal des *Zugleich*gegebenen kömmt dem objektiven Stoffe nur in soferne zu, als er nicht durch inneres Afficieren, welches nacheinander geschieht, gegeben ist.

§. LVII.

In wieferne auch zur Vorstellung des äusseren Sinnes ein Afficiertwerden *von innen* wesentlich gehört, in soferne ist die Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen die *allgemeine Form* jeder sinnlichen Vorstellung, und folglich auch jeder Anschauung überhaupt, und die *Sinnlichkeit überhaupt* besteht in dem *a priori* bestimmten Vermögen, durch

durch ein der Receptivität nacheinander gegebenes Mannigfaltige zu Vorſtellungen zu gelangen.

Der von auſſenher gegebene Stoff kann nur in ſo ferne Vorſtellung werden als ſein Mannigfaltiges in der Receptivität verbunden, und folglich die von auſſen afficierte Receptivität auch von innen, durch die Syntheſis der Spontaneität afficiert wird. Dadurch wird das von auſſen gegebene Mannigfaltige in den inneren Sinn aufgenommen, und zur einem in der Receptivität des Vorſtellungsvermögens verbundenen Mannigfaltigen, zur bloſſen Vorſtellung. Auch die Vorſtellung des *äuſſern* Sinnes muſs alſo in wieferne ſie zugleich dem inneren Sinne angehört, aus einem nacheinander gegebenen und durch Spontaneität verbundenen Mannigfaltigen beſtehen; und die Form der Vorſtellung des innern Sinnes iſt zugleich die *allgemeine Form* aller ſinnlichen Vorſtellungen; die *unmittelbare* Form der Vorſtellungen des innern Sinnes und die *mittelbare* der Vorſtellungen des äuſſern. Die *a priori* beſtimmte Art wie die Receptivität von innen afficiert werden muſs, oder das im Gemüthe beſtimmte nacheinander gegeben ſeyn des Mannigfaltigen, iſt alſo in ſoferne die Form der Sinnlichkeit überhaupt, d. h. nicht nur des innern, ſondern vermittelſt des innern auch des äuſſern Sinnes; die unmittelbare Form des innern Sinnes, und durch dieſen die mittelbare des äuſſern.

Das charakteriſtiſche Merkmal der ſinnlichen Vorſtellung überhaupt, das jeder Vorſtellung in wieferne ſie ſinnlich ſeyn ſoll *a priori* beſtimmte Kennzeichen, beſteht aus dem Entſtehen der Vorſtellung durch das nacheinander gegeben ſeyn des Man-

Mannigfaltigen. Iede ſinnliche Vorſtellung, in wieferne ſie auf das Subjekt bezogen wird und Empfindung heiſst, iſt alſo ein Afficiertwerden der Receptivität durch die bloſſe Spontaneität bey der bloſſen inneren Empfindung; ein Afficiertwerden von auſſen her, durch etwas vom Vorſtellungsvermögen verſchiedenes, bey der äuſſeren Empfindung. Bey der letztern muſs das von auſſen Afficiertwerden immer durch ein Afficiertſeyn von innen, das Einwirken immer von einem Entgegenwirken auf die Receptivität begleitet ſeyn, wenn Empfindung, d. h. eine Vorſtellung die Veränderung des Gemüthes, und nicht bloſſer Eindruck auf die Receptivität allein iſt, entſtehen ſoll.

§. LVIII.

Die Vorſtellungen von den *a priori* beſtimmten Formen der ſinnlichen Vorſtellung, der äuſſern und der innern Anſchauung, ſind *Vorſtellungen à priori*.

Der Stoff aller Vorſtellungen *a poſteriori* (aller empiriſchen) Vorſtellungen ſetzt im Vorſtellungsvermögen, in wieferne er objektiv, von auſſenher gegeben ſeyn und Gegenſtänden auſſer dem Gemüthe entſprechen ſoll, die beſtimmte Empfänglichkeit für ein auſſereinander gegebenes Mannigfaltige; und in wieferne er durch Handlung der Spontaneität in der Receptivität beſtimmt werden ſoll, beſtimmte Empfänglichkeit für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige voraus. Dasjenige aber, was von allen empiriſchen Stoffe zur Möglichkeit der Vorſtellung, als im Vorſtellungsvermögen vorhanden, vorausgeſetzt wird, kann dem

Gemüthe nicht mit und durch dem empirischen Stoff, und das Afficiertwerden von aussen gegeben seyn. Wenn es also vorgestellt wird, so wird es durch einen Stoff vorgestellt, der *nur seiner Wirklichkeit* nach in der Vorstellung durch die Handlung der Spontaneität bestimmt, seiner eigenthümlichen *Beschaffenheit* nach aber durch seinen im Vorstellungsvermögen vorhandenen Gegenstand (der bestimmten Art des äussern und innern Afficiertwerdens) vor aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt ist, d. h. es wird durch eine Vorstellung *a priori* vorgestellt.

Was zur blossen sinnlichen Vorstellung allein gehört, nicht zur sinnlichen Vorstellung dieses oder jenes durch einen objektiven Stoff bestimmten Gegenstandes, kann allein durch das vorstellende Subjekt und zwar durch das blosse Vorstellungsvermögen desselben in der Vorstellung vorhanden seyn. Man müsste die Unterscheidung zwischen dem Gemüthe und den als ausser dem Gemüthe befindlich vorgestellten Gegenständen, und mit demselben das *deutliche Bewusstseyn dieser Gegenstände* ganz aufheben, wenn man dasjenige, was zur blossen Vorstellung gehört, und folglich durchs Vorstellungsvermögen in die Vorstellung kommt, von den Dingen ausser uns ableiten wollte. Denn der Grund der Möglichkeit der Unterscheidung des Gemüthes von den sogenannten Aussendingen kann nur darin liegen, dass in der Vorstellung der Aussendinge etwas dem Gemüthe und etwas den Aussendingen eigenthümlich angehört, welches das Gemüth im deutlichen Bewusstseyn sich vorstellt, in dem es nämlich durch die Prädikate der Formen des äussern und innern Sinnes sich als das vorstel-

lende; durch die Prädikate des objektiven Stoffes (der die Form der sinnlichen Vorstellung angenommen hat) aber das vom Vorstellenden unterschiedene, ausser ihm vorhandene, vorstellt. Bey diesem Bewusstseyn, wobey sowohl das *Ich* als auch das *Aussending* besonders vorgestellt wird, muss das Gemüth dasjenige, was *an* ihm *afficiert* ist, den äussern und innern Sinn besonders vorstellen, und zwar lediglich als sein Eigenthum vorstellen, um es von demjenigen, *wodurch* es *afficiert* ist, dem Aussendinge, das in einer besondern Vorstellung dabey vorgestellt wird, zu unterscheiden. Wenn also die Formen der Sinnlichkeit nicht *a priori* bestimmt, und die Vorstellungen derselben nicht Vorstellungen *a priori* wären, so müsste auch diess deutliche Bewusstseyn schlechterdings unmöglich seyn.

„Wenn die beyden Formen der Sinnlichkeit nichts als Beschaffenheiten des blossen Vorstellungsvermögens sind, die *a priori* vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden seyn müssen; so ist nicht abzusehen, warum nicht auch noch viele andere Beschaffenheiten der blossen sinnlichen Vorstellungen z. B. Gerüche, Farben, Töne u. s. w. in der blossen Beschaffenheit des Gemüthes gegründet und folglich nicht auch *a priori* vorgestellt seyn sollen." Diesem Einwurfe, der dem Verfasser der Kritik der Vernunft öfters gemacht worden ist, liegt eine Zweydeutigkeit im Begriffe eines *Vermögens* zum Grunde. Man denkt sich unter Vermögen zuweilen nichts als eine *unbestimmte* Möglichkeit (die blosse Nichtunmöglichkeit). In diesem Verstande ist in meinem Gemüthe *a priori* das Vermögen vorhanden zu einer anschauenden Vorstellung vom Chinesischen Kaiser zu gelangen.

Wer diese unbestimmte Möglichkeit durchaus ein *Vorstellungsvermögen* nennen will, dem muss freylich eingeräumt werden, dass wir so viele verschiedne Vorstellungsvermögen besitzen, als einzelne sinnliche Vorstellungen möglich sind. Die *bestimmte* Möglichkeit aber, die das Vermögen eines Subjektes ausmacht, ist entweder durch die Beschaffenheit des Subjektes selbst oder durch etwas vom Subjekte verschiedenes, bestimmt; d. h. ist im Subjekte entweder ein *ursprüngliches* oder *abgeleitetes* Vermögen. Das Vorstellungsvermögen nun, welches dem vorstellenden Subjekte allein eigenthümlich ist, kann unmöglich aus einer im Subjekte bloss unbestimmten, und in demselben nur durch etwas ausser demselben bestimmten, abgeleiteten, Fähigkeit bestehen, wenn deutliches Bewusstseyn von Aussendingen möglich seyn soll. Wie sollte überhaupt eine Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffes auf etwas vom Gemüthe verschiedenes auf ein Ding ausser dem Gemüthe bezogen werden können, wenn nicht alles, was in dieser Vorstellung Stoff ist, dem Dinge ausser dem Gemüthe, und alles was nicht Stoff ist, sondern zur Form der Vorstellung als Vorstellung gehört, dem Gemüthe angehörte, und folglich nicht durch den Stoff, sondern in der Form des Vorstellungsvermögens bestimmt wäre, und dem von aussen gegebenen Stoff nicht durch das Gemüth erst ertheilt würde. Alles also, was nur zur Form der *blossen Vorstellung*, sie mag sinnlich seyn oder nicht, gehört, muss in der Beschaffenheit des Gemüthes gegründet, *a priori* im Vorstellungsvermögen bestimmt, seyn; und die im Subjekte bestimmte Möglichkeit vorzustellen, das eigentliche Vorstellungsvermögen ausmachen. Aber auch *nur* allein alles, was zur

blossen

bloſſen Form der bloſſen Vorſtellung allein gehört. Denn alles was dem von auſſen gegebenen Stoffe eigenthümlich, und dem Vorſtellungsvermögen durch dieſen Stoff gegeben iſt, gehört nicht zum vorſtellenden Subjekte, deſſen Prädikat das bloſſe Vorſtellungsvermögen iſt; ſeine Möglichkeit iſt nicht beſtimmt im bloſſen Vorſtellungsvermögen vorhanden, ſondern wird erſt in dem von ihm vorausgeſetzten Vorſtellungsvermögen von auſſenher beſtimmt, und kann folglich nur ein abgeleitetes, empiriſches Vermögen ausmachen; wie z. B. das Vermögen durchs Aug, Ohr etc. zu Vorſtellungen zu gelangen. Auch zeichnen ſich die das urſprüngliche Vermögen der Vorſtellungen ausmachenden Prädikate, von denen des abgeleiteten und empiriſchen genugſam durch die ihnen allein zukommenden Merkmale der *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* aus.

§. LIX.

Durch die Form des äuſſeren Sinnes iſt der Stoff der Vorſtellung des *bloſſen Raumes* im Gemüthe *à priori* beſtimmt; und der bloſſe Raum, in wieferne er vorgeſtellt werden kann, iſt nichts als die *a priori* beſtimmte *Form der äuſſeren Anſchauung*.

Ich unterſcheide die Vorſtellung des *bloſſen* Raumes von den Vorſtellungen des *erfüllten* und des *leeren* Raumes. Dieſe letztern ſind gemiſchte und abgeleitete Vorſtellungen, jene iſt die reine und urſprüngliche Vorſtellung vom Raume. Die Vorſtellungen des leeren ſo wohl als des erfüllten Raumes enthalten Merkmale, die keineswegs dem bloſſen Raume weſentlich ſind; denn der Raum

muſs Raum bleiben, er mag erfüllt oder leer ſeyn. — „Aber iſt ihm denn nicht wenigſtens eines dieſer Merkmale weſentlich? Iſt nicht der Raum eben dadurch, daſs er nicht erfüllt iſt, leer; und daſs er nicht leer iſt, erfüllt?" — Das Leerſeyn folgt freylich nothwendig aus dem Nichterfülltſeyn; und das Erfülltſeyn aus dem Nichtleerſeyn; aber keines von beyden erfolgt aus dem bloſſen Raume; ſo wenig als das Gelehrtſeyn und Nichtgelehrtſeyn aus der bloſſen Menſchheit erfolgt, ungeachtet eines dieſer beyden Prädikaten jedem Menſchen zukommen muſs. Das weſentliche Merkmal des Raumes muſs dem Raume unveränderlich zukommen; nun iſt aber das Erfüllt- und Leerſeyn des Raumes etwas ſehr veränderliches, und alſo im Begriffe des bloſſen Raumes ein blos zufälliges Merkmal. Die Vorſtellung des erfüllten Raumes hat den Raum, *und* nebſt dem Raume das Erfülltſeyn des Raumes, zum Gegenſtande; die Vorſtellung des *leeren* hat den Raum und die Leerheit deſſelben zum Gegenſtande, entſteht daraus, daſs man aus dem erfüllten Raume, das was ihn erfüllt, wegdenkt; und hat folglich auſſer dem Merkmal des bloſſen Raumes auch noch das Merkmal der Negation des Erfüllten zum Inhalt, welches keineswegs in den Begriff des bloſſen Raumes gehört. Allein nicht blos die *gemeine* Vorſtellungsart verwechſelt den leeren Raum mit dem bloſſen. Auch *berühmte* Philoſophen haben ſich bey der Beurtheilung der *kantiſchen Theorie des Raumes* faſt immer dieſer Verwechslung ſchuldig gemacht; und dadurch, daſs ſie den empiriſchen Urſprung der Vorſtellung des *leeren* Raumes gezeigt haben, den ſchlechterdings empiriſchen Urſprung der Vorſtellung des *bloſſen* Raumes erwieſen zu haben, geglaubt.

Auch

Auch ſind die Vorſtellungen des erfüllten und leeren Raumes keineswegs die *urſprüngliche* Vorſtellung des Raumes, das heiſst, diejenige, die ſich unmittelbar auf den bloſſen Raum allein als ihren Gegenſtand bezieht, und aus dem bloſſen Stoff, der dem Raum als dem von der Vorſtellung deſſelben verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, entſtanden iſt. Denn ſowohl das Prädikat des erfüllten als des leeren Raumes ſetzt die Vorſtellung des Raumes als Subjekt dieſer Prädikate voraus. Man muſs die ſo eben beſtimmte *urſprüngliche* Vorſtellung des bloſſen Raumes, nicht mit der *empiriſch urſprünglichen Vorſtellung* des Raumes überhaupt, das heiſst mit derjenigen Vorſtellung verwechſeln, in welcher der Raum zuerſt unter dem Merkmalen empiriſcher Vorſtellungen im Bewuſstſeyn vorgekommen iſt. Ieder Vorſtellung *a priori* muſs eine empiriſche Vorſtellung vorhergehen, in welcher der Gegenſtand der erſtern, ſich als Form der bloſſen Vorſtellung an einem objektiven Stoffe bewieſen hat. Die empiriſch urſprüngliche Vorſtellung des Raumes iſt offenbar die des *erfüllten* Raumes, aus welcher ſich nach und nach die Vorſtellung des *leeren* ergab; wo dann endlich durch Abſonderung deſſen, was beyden gemeinſchaftlich iſt, die Vorſtellung des *bloſſen* Raumes zum Bewuſstſeyn gelangte. Dieſer unläugbar empiriſche Urſprung der Vorſtellung des Raumes hat die Einwürfe gegen die Priorität des Stoffes dieſer Vorſtellung veranlaſſet, die unter allerley Wendungen den von *Kant* nie angeſtrittenen Satz vertheidigten, daſs die *wirkliche* Vorſtellung des Raumes empiriſchen Urſprungs ſey. Allein die empiriſche Ableitung des Raums kann uns den Urſprung der Vorſtellung deſſelben nur in ſoferne erläutern, als der

Stoff dieser Vorstellung als *gegeben* vorausgesetzt wird. *Woher* er gegeben sey, kann durch die Erfahrung, in welcher dieser Stoff als bereits gegeben vorkommen muſs, nicht ausgemacht werden. Die Frage: woher ist der *Stoff* aus welchem die Vorstellung des Raums entsteht, dasjenige, was in der bloſsen Vorstellung des Raums, dem von ihr unterschiedenen Gegenstande entspricht, gegeben? gehört es zum objektiven oder zum subjektiven Stoffe? ist es im Gemüthe *a priori*, oder *a posteriori* bestimmt? kann nur aus dem bestimmten Begriffe des Vorstellungsvermögens beantwortet werden.

Von der Vorstellung des *bloſsen Raumes* behaupte ich nun: daſs der ihr eigenthümliche *Stoff* seiner Beschaffenheit nach durch die Form des äussern Sinnes *a priori* im Gemüthe bestimmt sey. Durch diese Form nämlich, die in der bestimmten Art durch ein aussereinander gegebenes Mannigfaltige afficiert zu werden, besteht, ist allem objektiven Stoffe im Gemüthe die Form bestimmt, unter welcher allein er in einer Vorstellung des äusseren Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Aussereinanderseyn seines Mannigfaltigen. Nun kann aber dem *bloſsen Raume* in der Vorstellung desselben kein anderer Stoff entsprechen, als das *Mannigfaltige überhaupt unter der bloſsen Form des Aussereinanderseyns.* Denn an dem bloſsen Raume kann 1) nur ein Mannigfaltiges *überhaupt*, nicht dieses oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem bestimmten Eindruck entspräche, keine Sache *im* Raume, gedacht werden. 2) Das Aussereinanderseyn des Mannigfaltigen, das *dem bloſsen Raume* als Gegenstand wesentlich ist, muſs in der Vorstellung desselben nur *an* dem Stoff, und *durch* den

den Stoff bestimmt seyn, weil es eine blosse Form des blossen Mannigfaltigen, das heifst des Stoffes, allein ist. In dem nun aber an dem unter der Form des Aussereinanderseyns bestimmten Mannigfaltigen überhaupt, durch die Spontaneität mit der Form der Vorstellung *Einheit* hervorgebracht wird (durch das Verbinden nämlich dieses als aussereinander bestimmten Mannigfaltigen) entsteht eine Vorstellung, die unmittelbar auf ihren Gegenstand bezogen, *Anschauung* des *blossen Raumes* ist.

Der *vorgestellte* blosse Raum ist also nichts anders als die *Form der äusseren Anschauung* selbst; und alle Merkmale des blossen Raumes müssen sich von der Form der äussern Anschauung und ihrer unmittelbaren Vorstellung ableiten lassen. Die Form der äusseren Anschauung besteht *erstens* aus der bestimmten Form, die der *objektive*, d. i. durch ein Afficiertseyn von aussen gegebene, Stoff als ein solcher in der blossen Vorstellung des äussern Sinnes annehmen muss, im *Aussereinanderseyn des Mannigfaltigen. Zweytens* aus der *Einheit*, durch welche diese Form des blossen Stoffes zur Form der blossen Vorstellung wird. Diese beyden Bestandtheile der *Form der äussern Anschauung* sind die wesentlichen Merkmale des blossen Raumes der im blossen Aussereinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zusammenhängenden, einzigen Aussereinanderseyn besteht. Aus der Form der Vorstellung des äussern Sinnes läfst sich daher vollkommen begreifen, warum der Raum aus lauter *verbundenen* Theilen bestehe, wovon jeder *wieder als Raum*, als ein aussereinander befindliches Mannigfaltige, gedacht werden muss; die *Kontinuität* des Raumes, und die *Theilbarkeit*

desselben ins Unendliche. — Hieraus begreift sich auch das *Nebeneinanderseyn* der Theile im Raume, und das *Zugleichseyn* derselben, das eine nothwendige Folge des Unterschiedes zwischen der Form der äussern und der innern Anschauung ist. Letztere besteht *allein* im *nacheinanderseyn;* die erstern also im *nicht* nacheinanderseyn — im *Zugleichseyn.*

Die Vorstellung, die unmittelbar aus dem der Form der äussern Anschauung entsprechenden Stoffe entsteht, ist eine wirkliche *Anschauung;* denn sie entsteht unmittelbar aus der (*a priori*) bestimmten Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff selbst nichts anderes als die Art des Afficiertwerdens von *aussen* ist. In wieferne nun jede Anschauung Vorstellung eines *individuellen* Gegenstandes ist, und es nur eine einzige Form der äussern Anschauung giebt; in soferne läſst sich auch die Eigenthümlichkeit des Raumes, daſs er nur ein *einziger* ist, und alle verschiedenen Räume nur Theile eines und ebendesselben Raumes sind, befriedigend erklären.

So wie der blosse Raum nur durch eine *Anschauung* sich vorstellen läſst, so können die Theile des Raumes nur durch *Begriffe* vorgestellt werden. Da durch das blosse Anschauen allein an einem Gegenstande nichts unterschieden werden kann: so wird auch am Raume, in wieferne er blos angeschaut wird, kein besonderer Theil unterschieden. Theile des Raumes müssen entweder durch den im Raum gegebenen Stoff, oder durch blosse Handlung der Spontaneität bestimmt werden. In beyden Fällen aber setzen sie in wieferne sie als Theile des Raumes *vorgestellt* werden sollen *Begriffe* voraus, d. h. von der Anschauung verschiedene

fchiedene Vorftellungen, die fich nur mittelbar, d. h. durch die Anfchauung auf den Raum beziehen.

Die unmittelbare Vorftellung der Form der äuffern Anfchauung, oder des bloffen Raumes, ift Vorftellung des *äuffern Sinnes* und zwar *äuffere Anfchauung*. Sie entfteht durch die beftimmte Art des von auffen Afficiertwerdens; und obwohl ihr Stoff nicht durch ein Afficiertwerden durch einen Gegenftand auffer uns, fondern feiner *Befchaffenheit* nach im bloffen Vorftellungsvermögen, feiner Wirklichkeit nach, in der Vorftellung aber durch die Handlung der Spontaneität, welche ihre eigene Receptivität der Form des äuffern Sinnes gemäfs afficiert, beftimmt wird; fo ift doch diefer Stoff felbft nichts anderes als das *Mannigfaltige*, welches der Form, unter welcher Gegenftände *auffer uns* angefchaut werden, entfpricht. Die Vorftellung der Form der äufferen Anfchauung ift in fo-ferne die Vorftellung des allgemeinften Merkmals, welches allen Gegenftänden in wieferne fie auffer uns angefchaut werden können, zukommen mufs; und eben darum felbft eine Vorftellung, die fich auf etwas auffer uns bezieht. Die Form der äuffe-ren Anfchauung ift die im Gemüthe beftimmte Bedingung, unter welcher allein der objektive Stoff *in* einer Vorftellung vorkommen und durch ihn ein Gegenftand auffer uns vorgeftellt werden *kann*. Die Anfchauung diefer Form bezieht fich alfo zwar auf keinen wirklichen, aber doch auf den *im* Gemüthe *möglichen* objektiven Stoff und durch ihn auf den möglichen Gegenftand auffer uns. Der bloffe Raum enthält daher auch nichts auffer uns Wirkliches; und ift in foferne ein bloffes *Nichts*, verglichen mit den in ihm befindlichen Dingen,

und abgesondert von der Form ihrer Anschauung. Allein nichts destoweniger begreift er in der letztern Eigenschaft die Möglichkeit des *in* ihm Wirklichen, des *Ausgedehnten* in sich. Man nehme dem Raume das Ausgedehnte, und er wird Raum bleiben; aber man nehme dann dem Ausgedehnten den Raum und es wird dadurch unmöglich werden. Die Form der äussern Anschauung bezieht sich nothwendig vermittelst des objektiven Stoffes, den sie zur Vorstellung macht, auf Gegenstände ausser uns, und der Raum bezieht sich so nothwendig aufs Ausgedehnte, dass er sich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Ausdehnung denken lässt. Die Vorstellung des Raums ist die anschauende Vorstellung von der Möglichkeit der Ausdehnung.

Der Schein der Paradoxie, den die Behauptung, dass die Vorstellung der Form der äussern Anschauung, und folglich die Vorstellung eines nicht ausser dem Gemüthe vorhandenen Gegenstandes gleichwohl selbst eine äussere Anschauung sey, mit sich führt, verliert sich vollends, wenn man bedenkt, dass diese im Gemüthe vorhandene Form gerade dasjenige ist, *wodurch* sich das Gemüth, oder *was* sich im Gemüthe vor aller Vorstellung auf Dinge ausser demselben bezieht. Wird also diese Form vorgestellt: so wird etwas, was sich im Gemüthe auf etwas ausser dem Gemüthe bezieht, vorgestellt. Die Form der äusseren Anschauung hat eine doppelte Beziehung: auf das Gemüth nämlich, in wieferne sie in der Beschaffenheit der Receptivität des Vorstellungsvermögens gegründet ist; und auf etwas ausser dem Gemüthe, in wieferne sie die Form ist, die aller objektive (von aussenher gegebene) Stoff im Gemüthe an-

nehmen

nehmen muſs. Sie iſt hiedurch gleichſam das Medium der Communikation zwiſchen dem Gemüthe und den Dingen auſſer dem Gemüthe. Der von dieſen letztern gelieferte objektive Stoff, und die vom Gemüthe gelieferte Form der äuſſern Anſchauung in der Vorſtellung, welche ſie ausmachen, vereiniget, und auf den Gegenſtand bezogen, machen jede (empiriſche) Anſchauung der Dinge auſſer uns aus. Die vorgeſtellte bloſſe Form der äuſſern Anſchauung muſs alſo dahin bezogen werden, wohin die Vorſtellung, deren Form ſie iſt, bezogen werden muſs: auf *etwas auſſer uns;* und eben darum muſs ſie auch als etwas auſſer uns befindliches, und zwar als dasjenige, *worin* alles auſſer uns befindliche vorkommen muſs, vorgeſtellt werden. Hierdurch wird es völlig begreiflich, warum der Raum, ungeachtet wir ihn weder für eine Subſtanz, noch für ein Accidenz einer Subſtanz, noch für ein Verhältniſs zwiſchen mehreren Körpern (denn auch dort muſs Raum gedacht werden wo kein Körper iſt) halten können; ungeachtet wir ihn unmöglich in die Reihe der wirklichen Dinge und ihrer Beſchaffenheiten verſetzen können; gleichwohl für kein bloſſes *Nichts* angeſehen werden kann, ja allen Einwendungen der Spekulation zum Trotze ſich uns gleichwohl als etwas auſſer uns ohne alle Eigenſchaften wirklicher Dinge aufdringt.

Endlich iſt, welches wohl keines weiteren Beweiſes bedarf, die Form der äuſſern Anſchauung kein auſſer unſrem Gemüthe befindlicher Gegenſtand. Ihre Vorſtellung iſt daher auch keine Vorſtellung eines auſſer uns befindlichen Gegenſtandes, ſondern die Anſchauung der Form, welche *alle* Gegenſtän-

genſtände auſſer uns durch den ihnen in der Vorſtellung entſprechenden objektiven Stoff annehmen müſſen, in wieferne ſie *anſchaulich* ſeyn ſollen. Die Vorſtellung dieſer bloſſen Form iſt Vorſtellung des bloſſen Mannigfaltigen unter der Form des Auſſereinanderſeyns auf Einheit gebracht; und folglich keines, weder durch einen objektiven Stoff in einer empiriſchen Anſchauung, noch durch den Verſtand in einem Begriffe beſtimmten, und damit *begränzten* Auſſereinanderſeyns. Daher kann auch in der Anſchauung dieſer bloſſen Form keine beſtimmte Gränze des auſſereinander befindlichen Mannigfaltigen vorkommen; und es begreift ſich, warum und in wieferne der bloſſe Raum *unendlich* iſt.

§. LX.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form der äuſſern Anſchauung oder des bloſſen Raumes, iſt *Anſchauung à priori*, der Raum iſt in ſoferne ein *nothwendiger* Gegenſtand für uns, und durch ihn iſt die *Ausdehnung* ein *allgemeines* Merkmal aller anſchaulichen Gegenſtände auſſer uns.

Nach dem, was in der *Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt* über die *Vorſtellungen a priori*, und in den vorigen Paragraphen über die Vorſtellung von der Form der äuſſeren Anſchauung oder dem bloſſen Raume, geſagt iſt, bedarf die Behauptung, daſs dieſe Vorſtellung in wieferne ſie unmittelbar auf ihren Gegenſtand bezogen wird, Anſchauung *a priori* ſey, weder eines Beweiſes noch einer Erörterung. Aber das bisherige Schickſal der *Kritik der Vernunft*, die gerade

über

über diese freylich auf einem anderen Wege erwiesene Behauptung so gar jämmerlich misverstanden wurde, nöthigt mir die ausdrückliche, obwohl sonst überflüssige, Erklärung ab; dass ich *nicht* den *Raum* selbst, sondern nur die *Vorstellung* desselben Anschauung *a priori* nenne; und dass ich auch diese Anschauung keineswegs in dem Sinne *a priori* nenne, als ob sie der *empirischen* vorhergienge, oder als ob sie nicht von der *empirischen* des erfüllten, und der *abstrakten* des leeren Raumes abgezogen wäre, sondern lediglich in soferne, als ihr Stoff, der keinem andern Gegenstande als der Form der äussern Anschauung, entspricht seiner Beschaffenheit nach nur durch die Form des äussern Sinnes bestimmt ist, die doch wohl nicht durch dem empirischen Eindruck gegeben seyn kann; sondern als Bedingung alles äussern Afficiertwerdens *a priori* im Gemüthe vorhanden seyn muss.

Als Gegenstand einer Vorstellung *a priori* ist der Raum ein *nothwendiger Gegenstand* für unser Gemüth. Da die bestimmte Möglichkeit durch etwas ausser uns befindliches afficiert zu werden nothwendig zu unsrem Vorstellungsvermögen gehört, einen wesentlichen Bestandtheil desselben ausmacht, der von unsrer Receptivität unzertrennliche äussere Sinn ist; und da die durch denselben bestimmte Form der äussern Anschauung die Form ist, welche aller objektive Stoff, wenn durch ihn Vorstellung von Dingen ausser uns möglich seyn soll, annehmen muss; so ist diese Form unsrem Gemüth eben so nothwendig, als die Möglichkeit der Vorstellung äusserer Dinge; und der blosse Raum ist von unsrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kommt es, dass wir zwar alle Gegenstände

aus dem Raume, aber nie den Raume ſelbſt wegzudenken vermögen, daſs wir allezeit, wenn wir etwas auſſer uns vorſtellen wollen, auch den Raum vorſtellen müſſen; daſs wir nicht einmal *vom auſſer uns vorhanden ſeyn* eine Vorſtellung haben können, ohne den Raum dabey zu Hulfe zu nehmen.

Als einem Gegenſtande einer Vorſtellung *a priori*, kömmt dem Raume bey ſeiner Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wieferne er nämlich in der Eigenſchaft der *a priori* beſtimmten Form jeder empiriſchen äuſſern Anſchauung ein *allgemeines Merkmal* aller anſchaulichen *Dinge auſſer uns* iſt, auf die er zugleich mit der Vorſtellung bezogen wird. Daher kömmt es, daſs alle Dinge auſſer uns nicht nur im Raume vorhanden ſeyn, ſondern auch einen Theil des Raumes *erfüllen*, ausgedehnt ſeyn, müſſen. Der dem Gegenſtande auſſer uns in der Vorſtellung entſprechende, durch afficiert werden von auſſen gegebene, Stoff kann nur durch die Form der äuſſern Anſchauung, die er im Gemüthe annimmt, Vorſtellung werden; und nur in ſeiner unzertrennlichen Vereinigung mit dieſer Form auf ſeinen Gegenſtand bezogen werden, der daher auch nur unter dieſer Form, und folglich nur als etwas den *Raum erfüllendes*, *Ausgedehntes* vorgeſtellt werden kann.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *a priori* iſt der Raum von der *Erfahrung unabhängig*, in wieferne die Erfahrung in dem Gegebenſeyn eines Stoffes *a poſteriori* beſteht. Denn er iſt die Bedingung, die im Gemüthe beſtimmt ſeyn muſs, wenn der objektive Stoff, der nicht anders als *a poſteriori* gegeben ſeyn kann, im Gemüthe vorkommen

kommen und zur Vorstellung werden soll. In *dieser Rücksicht* ist auch die Vorstellung des Raumes von der Erfahrung unabhängig; nämlich in Rücksicht ihres *a priori* im Gemüthe bestimmten Stoffes; obwohl sie in Rücksicht auf ihre Entstehung als eine wirkliche Vorstellung von dem Gegebenseyn eines objektiven Stoffes in einer empirischen Vorstellung abhängt. Dann ohne diesen letztern würde der äussere, *a priori* bestimmte Sinn, keine Veranlassung haben, die Form der äusseren Anschauung an einem Stoffe zu bestimmen; und diese würde so wenig auch als blosse Form vorgestellt werden können, als jede andere Form die nicht vorher in konkreto an einem Stoffe vorgekommen ist, ungeachtet dieselbe weder mit noch durch den Stoff gegeben ist. — Nichts ist daher begreiflicher als wie alle bisherige Versuche den Raum ohne diese Einschränkung von der Erfahrung abzuleiten, nothwendig mißlingen mußten; und warum derjenige Theil der Philosophen, der den blossen Raum für etwas Wirkliches, und von den Dingen unabhängiges, hielt, an demselben ein nothwendiges, unendliches, und selbstständiges — Unding zugeben mußte; der andere Theil aber, der ihn für ein blosses Verhältniß der Dinge gegeneinander ansah, weder erklären konnte, warum der Raum als etwas unendliches; warum er auch dort wo keine Dinge sind, gedacht werden müsse; und wie es zugienge, daß die Eigenschaften des blossen Raumes auch den Dingen, welche den Raum erfüllen, *nothwendig* zukommen müßten.

Aus der *Nothwendigkeit* des Raumes, die von seiner im Gemüthe bestimmten Natur abhängt, ergiebt sich die sonst unerklärbare *apodiktische*

Gewiſsheit der Geometrie, die nichts als eine Wiſſenſchaft der nothwendigen Eigenſchaften des Raumes iſt, welche in derſelben nicht durch bloſſe, ſondern auf Anſchauungen ſich unmittelbar beziehende Begriffe dargeſtellt werden. Wenn das Subſtratum der Geometrie, der bloſſe Raum, nothwendig iſt, ſo muſs auch jede ſeiner Eigenſchaften nothwendig ſeyn; der Raum kann aber nur in ſoferne in meinem Bewuſstſeyn als nothwendig vorgeſtellt werden, in wieferne er eine Bedingung des Wirklichen iſt. Da der bloſſe Raum als Form meiner äuſſern Anſchauung kein auſſer mir befindlicher Gegenſtand iſt, ſo weiſs ich, daſs diejenige Eigenſchaft des Raumes, welche z. B. *Dreyeck* heiſst, und alle Eigenſchaften dieſes Dreyeckes, die dem Raume in meiner Vorſtellung zukommen, dem Raume, und dem Dreyecke auch *an ſich* zukommen müſſen, daſs alle möglichen Dreyecke, die mir meine Einbildungskraft vorzeichnen kann, und alle wirklichen, die mir in der Sinnenwelt vorkommen können, eben dieſelben Eigenſchaften haben *müſſen;* welches ich nicht wiſſen könnte, wenn mir das Subſtratum des Dreyeckes nur aus der Erfahrung bekannt wäre, deren Zeugniſs nicht weiter, als die gegebenen Fälle, reicht.

§. LXI.

Durch die Form des inneren Sinnes iſt der Stoff der Vorſtellung der *bloſſen Zeit* im Gemüthe *a priori* beſtimmt, und die bloſſe Zeit in wieferne ſie vorgeſtellt werden kann, iſt nichts als die *a priori* beſtimmte Form der inneren Anſchauung.

Auch

Auch hier unterscheide ich die *erfüllte* und die *leere* von der *blossen Zeit*, die allein der Gegenstand der reinen (unvermischten) und ursprünglichen (durch ihren blossen Stoff und folglich unmittelbar auf die Zeit sich beziehenden) Vorstellung der Zeit seyn kann. Das Wesen der Zeit kann weder im Erfüllt- noch im Leerseyn bestehen; und beydes sind Prädikate der Zeit, die keineswegs den Begriff der Zeit als Subjekt ausmachen, sondern denselben voraussetzen. Unter der blossen Zeit kann also weder die Succession der wirklichen Dinge, noch die Succession unsrer Vorstellungen, noch die Ordnung in den Bewegungen der Planeten, noch irgend etwas anderes verstanden werden, wodurch etwas, das die Zeit erfüllt, als ein Bestandtheil der Zeit selbst, als innere Bedingung, und wesentlicher Inhalt des Begriffes der *blossen* Zeit angegeben wird. Ich gebe zu, ja, ich behaupte sogar meiner Theorie zufolge, dass die Vorstellung der blossen Zeit *nicht ohne* die empirische Vorstellung der erfüllten Zeit, nur *nach* derselben, und in wieferne bey der allmähligen Entwicklung unsrer Begriffe das abstrakte vorher im Konkreten vorkommen muss, *durch* dieselbe entstehen müsse. Aber ich behaupte auch dass der Stoff, der der blossen Zeit in der Vorstellung derselben entspricht, keineswegs durch das Afficiertwerden von aussen (das ich selbst zur Wirklichkeit der Vorstellung der blossen Zeit für unentbehrlich halte) gegeben, sondern seiner Beschaffenheit, seiner eigenthümlichen Form nach durch die blosse Form des inneren Sinnes *a priori* im Gemüth bestimmt sey.

Durch die Form des inneren Sinnes, die in der bestimmten Art durch ein nacheinander gegebenes

benes Mannigfaltige afficiert zu werden besteht, ist allem Stoffe überhaupt die Form bestimmt, unter welcher er allein in einer Vorstellung des innern Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Nacheinanderseyn seines Mannigfaltigen. Nun kann aber der blossen Zeit in der Vorstellung derselben kein anderer Stoff entsprechen als *das Mannigfaltige überhaupt unter der blossen Form des Nacheinanderseyns.* Denn an der blossen Zeit kann 1) nur ein Mannigfaltiges überhaupt nicht dieses oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem bestimmten Eindrucke entspräche, kein Etwas in der Zeit gedacht werden. 2) Das Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen, das der blossen Zeit, als Gegenstand, gedacht wesentlich ist, muss in der blossen Vorstellung derselben nur an dem Stoffe und durch den Stoff bestimmt seyn, weil es eine blosse Form des blossen Mannigfaltigen, d. h. des Stoffes allein ist. Indem nun aber an dem unter der Form des Nacheinanderseyns bestimmten Mannigfaltigen überhaupt durch die Spontaneität mit der Form der Vorstellung *Einheit* hervorgebracht wird, entsteht eine Vorstellung, die unmittelbar auf ihren Gegenstand (dasjenige welchem ihr Stoff entspricht) bezogen, Anschauung der blossen Zeit ist.

Die *vorgestellte* blosse Zeit ist also nichts anderes als die Form der *inneren Anschauung* selbst, und alle Merkmale der blossen Zeit müssen sich von der Form der inneren Anschauung und ihrer unmittelbaren Vorstellung ableiten lassen. Die Form der innern Anschauung besteht *Erstens* aus der bestimmten Form, die jeder der inneren Receptivität gegebene Stoff als Stoff der innern Anschauung in der blossen Vorstellung annehmen muss,

mufs, im Nacheinanderſeyn des Mannigfaltigen. *Zweytens* aus der Einheit, durch welche dieſe Form des bloſſen Stoffes zur Form der bloſſen Vorſtellung wird. Dieſe beyden Beſtandtheile der Form der innern Anſchauung ſind aber die weſentlichen Merkmale der *bloſſen Zeit*, die im bloſſen Nacheinanderſeyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zuſammenhängenden, einzigen Nacheinanderſeyn beſteht. Aus der Form der inneren Anſchauung läſst ſich daher auch vollkommen begreifen, warum die bloſſe Zeit aus lauter *verbundenen* Theilen beſtehe, wovon jeder wieder als Zeit, als ein nacheinander vorkommendes Mannigfaltige, gedacht werden muſs, die *Kontinuität* der Zeit ſowohl als ihre *Theilbarkeit ins Unendliche*. Hieraus begreift ſich auch warum in der bloſſen Zeit allein nichts *zugleich* vorkommen könne. Das Zugleichvorkommen ſetzt die Form des *Auſſereinanderſeyns* den bloſſen Raum voraus, und kann nur durch die *Verbindung* von Raum und Zeit gedacht werden.

Die Vorſtellung, die unmittelbar aus dem der bloſſen Form der inneren Anſchauung entſprechenden Stoffe beſteht, iſt eine wirkliche Anſchauung; denn ſie entſteht unmittelbar aus der (*à priori* beſtimmten) Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff ſelbſt nichts anders als die Art des Afficiertwerdens von *innen* iſt. In wieferne nun jede Anſchauung Vorſtellung eines individuellen Gegenſtandes iſt und es nur eine einzige Form der inneren Anſchauung giebt, in ſoferne läſst ſich auch die Eigenthümlichkeit der Zeit, daſs ſie nur eine *einzige* iſt, und alle verſchiedenen Zeiten nur Theile einer und ebenderſelben Zeit ſind, befriedigend erklären.

So wie die bloſſe Zeit nur durch eine Anſchauung ſich vorſtellen läſst: ſo können die Theile der Zeit nur durch Begriffe vorgeſtellt werden. Sie müſſen entweder durch den in der Zeit aufgefaſsten Stoff, oder durch bloſſe Handlung der Spontaneität beſtimmt werden. In beyden Fällen ſetzen ſie, in wieferne ſie als Theile der Zeit vorgeſtellt werden ſollen, *Begriffe* voraus, d. h. von der Anſchauung verſchiedene Vorſtellungen, die ſich nur durch Anſchauung auf die Zeit beziehen.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form des inneren Sinnes, iſt ſelbſt eine Vorſtellung des inneren Sinnes und zwar *innere Anſchauung*. Sie entſteht durch die beſtimmte Art von innen afficiert zu werden; und ob wohl ihr Stoff nicht in einem von auſſen gegebenen und in den inneren Sinn aufgenommenen Mannigfaltigen beſteht; ſondern ſeiner Beſchaffenheit nach im bloſſen Vorſtellungsvermögen, ſeiner Wirklichkeit nach in der bloſſen Vorſtellung durch die ihre eigene Receptivität nach der Form des innern Sinnes afficierende Spontaneität beſtimmt wird, ſo iſt doch dieſer Stoff gleichwohl ein wirkliches und im Gemüthe beſtimmtes Mannigfaltige, das in der Form unter welchen *etwas a poſteriori* in uns angeſchaut werden kann, ſeinen beſtimmten Gegenſtand hat; aber ſo wie alles was, ſich *a poſteriori in uns* anſchauen läſst, nämlich die *Veränderung* in uns, nur als in uns ſelbſt angeſchaut, nur Gegenſtand einer *inneren* Anſchauung ſeyn kann. Die Vorſtellung der Form des innern Sinnes iſt in ſoferne Vorſtellung des allgemeinſten Merkmals, welches allem, was *a poſteriori* in uns als in uns befindlich, vorgeſtellt werden kann, zukommen muſs. Alles was

was als in dem vorstellenden Subjekte befindlich vorgestellt werden kann; ist entweder *à priori* vorgestellte Form des blossen Vorstellungsvermögens, worunter auch die Form des innern Sinnes selbst gehört, oder die wirkliche Vorstellung selbst, in wieferne sie als etwas *à posteriori* im Gemüthe befindliches vorgestellt werden kann, welches letztere nur der Form der innern Anschauung gemäss, d. h. in der blossen Zeit geschehen kann; daher auch die Vorstellungen unter dem allgemeinen Prädikate, der in uns *erfüllten* Zeit, der Veränderungen in uns, vorgestellt werden müssen.

Die Form der inneren Anschauung ist die im Gemüthe bestimmte Bedingung, unter welcher allein ein Mannigfaltiges (als subjektiver Stoff) in einer Vorstellung vorkommen, und durch dasselbe ein empirischer Gegenstand in uns, d. h. die Veränderung des Gemüthes, vorgestellt werden kann. Die Anschauung dieser blossen Form allein bezieht sich also zwar auf kein wirkliches, aber doch auf alles mögliche von innen Afficiertseyn, und durch dasselbe auf die mögliche Veränderung in uns. Die *blosse Zeit* enthält daher auch keine wirkliche Veränderung, und ist in soferne ein blosses Nichts verglichen mit den in der erfüllten Zeit vorkommenden Veränderungen und abgesondert von der Form der Anschauung derselben. Allein nichts destoweniger begreift sie in der letztern Eigenschaft die Möglichkeit des in ihr Wirklichen, d. h. der Veränderung in sich. Man nehme die Veränderung aus der Zeit, und es wird immer die blosse Zeit übrig bleiben; aber man nehme dann die Zeit von der Veränderung hinweg, und die Veränderung wird unmöglich werden. Die Form der inneren

Anschauung bezieht sich nothwendig vermittelst des ihr gemässen Afficiertseyns von innen, das durch sie anschaulich wird, auf die Veränderung in uns als einen vorstellbaren Gegenstand; und die Zeit bezieht sich so nothwendig auf Veränderung, dass sie sich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Veränderung denken läst. Die Vorstellung der Zeit ist die anschauende Vorstellung von der Möglichkeit der Veränderung.

Die Anschauung der blossen Form des inneren Sinnes ist Anschauung eines blossen Mannigfaltigen überhaupt, in wieferne dasselbe unter der Form des Nacheinanderseyns auf Einheit gebracht ist. Das Mannigfaltige überhaupt, das in dieser Anschauung vorkommt, kann eben darum weder durch einen empirischen Stoff, noch durch eine Handlung der Spontaneität bestimmt, und folglich auch nicht *begränzt* seyn. Es kann in der Anschauung der blossen Zeit keine Gränze des Nacheinanderseyns vorkommen, und es begreift sich, wie und in wieferne die blosse Zeit *unendlich* ist.

§. LXII.

Die unmittelbare Vorstellung der Form der inneren Anschauung, oder der blossen Zeit, ist *Anschauung a priori*; die blosse Zeit ist in soferne ein *nothwendiger* Gegenstand für uns, und durch sie ist *Veränderung in uns* das allgemeine Merkmal aller unsrer Vorstellungen in wieferne sie Gegenstände des innern Sinnes sind.

Dieser Paragraph kann nach dem bisher gesagten keine Schwierigkeit haben, wenn man nicht

etwa die Zeit mit der bloſſen Vorſtellung der Zeit verwechſelt. Der *Stoff* der Vorſtellung der Zeit iſt ſeiner *Beſchaffenheit* nach unmittelbar *a priori* im Gemüthe beſtimmt, nicht die Vorſtellung der Zeit, auch nicht die Zeit ſelbſt. Die Zeit iſt nicht Form des inneren *Sinnes*, ſondern Form der inneren *Anſchauung;* und entſteht blos aus der Form des inneren Sinnes (dem bloſſen Nacheinanderſeyn), in wieferne daſſelbe durch die Spontaneität die Form der Vorſtellung, Einheit des Mannigfaltigen, erhalten hat.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *à priori* iſt die Zeit ein *nothwendiger* Gegenſtand für unſer Gemüth. Da die beſtimmte Möglichkeit durch die Spontaneität afficiert zu werden nothwendig zu unſrem Vorſtellungsvermögen gehört, einen weſentlichen Beſtandtheil deſſelben ausmacht, und der von unſrer Receptivität unzertrennliche innere Sinn iſt; und da die durch denſelben beſtimmte Form der inneren Anſchauung die Form iſt, welche aller Stoff in wieferne durch ihn der innere Sinn afficiert ſeyn ſoll, annehmen muſs, ſo iſt dieſe Form unſrem Gemüthe ſo weſentlich, als die Möglichkeit der Vorſtellung überhaupt, und insbeſondere die Möglichkeit der inneren Anſchauung. Die Zeit iſt daher von unſrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kömmt es, daſs wir zwar alle Gegenſtände aus der Zeit, aber nie die Zeit ſelbſt wegzudenken vermögen, daſs wir allzeit, wenn wir uns unſre eigenen Vorſtellungen als etwas in uns wirkliches vorſtellen, auch die Zeit vorſtellen müſſen, und daſs wir von einem Vorhandenſeyn *in uns* keine Vorſtellung haben können, ohne die Zeit dabey zu Hülfe zu nehmen, und ein *Entſtehen* in uns zu denken.

Als einem Gegenſtande einer Vorſtellung *à priori* kömmt der Zeit bey ihrer Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wieferne ſie nämlich in der Eigenſchaft der *a priori* beſtimmten Form jeder empiriſchen inneren Anſchauung ein allgemeines und unmittelbares Merkmal aller Gegenſtände in uns, jeder *Veränderung* in uns iſt. Hieraus begreiſt ſichs, warum alles, was Gegenſtand einer Vorſtellung des inneren Sinnes, einer durch die Art des Afficiertſeyns von innen entſtandenen Vorſtellung iſt, nicht nur in der Zeit vorhanden, ſondern auch einen Theil der Zeit erfüllen, ein der Zeit entſprechendes Mannigfaltige, *Veränderung* ſeyn muſs.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *à priori* iſt die bloſſe Zeit von der Erfahrung unabhängig; in wieferne die Erfahrung im Gegebenſeyn eines Stoffes *à poſteriori* beſteht. Denn ſie iſt die Bedingung die im Gemüthe beſtimmt vorhanden ſeyn muſs, wenn der Stoff *à poſteriori* in den inneren Sinn aufgefaſſet werden, und Vorſtellung aus ihm entſtehen ſoll. In *dieſer Rückſicht* iſt auch die Vorſtellung der Zeit von der Erfahrung unabhängig, obwohl ſie in Rückſicht auf ihre Entſtehung als beſondere Vorſtellung von dem Gegebenſeyn eines objektiven Stoffes ſowohl, als vom Afficiertſeyn durch die Spontaneität abhängt. — Jede Ableitung der Vorſtellung Zeit aus der Erfahrung, bey welcher der Umſtand, daſs die Beſchaffenheit des Stoffes welcher der bloſſen Zeit in der Vorſtellung entſpricht, im Gemüthe *a priori* beſtimmt ſeyn müſſe, überſehen iſt, muſs nothwendig miſslingen, und der Zeit entweder ihre *Nothwendigkeit* abſprechen, oder ſie zu einem ſelbſtſtändigen, ewigen Undinge machen.

§. LXIII.

§. LXIII.

Die Zeit ift die *allgemeine Form aller Anfchauungen* überhaupt, und daher ein wefentliches Merkmal aller Gegenftände, in wieferne fie anfchaulich find.

Die Form der inneren Anfchauung ift die allgemeine Form aller Anfchauung überhaupt, in wieferne der Stoff aller finnlichen Vorftellung durch die Spontaneität nur unter der Form des inneren Sinnes in der Receptivität verbunden, oder welches eben fo viel heifst nur unter der Form eines nacheinanderfeyenden Mannigfaltigen in den inneren Sinn aufgenommen werden kann. Die Zeit ift alfo in foferne auch Form der äuffern Anfchauung; aber nur mittelbar, vermittelft des innern Sinnes, der auch bey der äufferen Anfchauung afficiert feyn mufs, und die Zeit mufs mit der finnlichen Vorftellung des äuffern Sinnes auf den (auffer uns befindlichen) Gegenftand bezogen werden, und unter den Merkmalen deffelben vorkommen. Jeder anfchauliche Gegenftand mufs alfo *in* der *Zeit* angefchaut werden.

Allein die Zeit kann kein *unmittelbares* Merkmal der Gegenftände, auffer uns, der Gegenftände im Raume, feyn. Das Mannigfaltige das dem Gegenftande auffer uns entfpricht, in wieferne er durch den Verftand als etwas für fich beftehendes gedacht werden mufs, kann nur der Form des äufferen Sinnes gemäfs im bloffen Raume, in dem es allein gegeben feyn kann, angefchaut werden, und die Zeit kann von demfelben nur mittelbar, und zwar nur als ein negatives Merkmal behauptet werden, das heifst, der Gegenftand kann in wie-

ferne

ferne er als *ausser uns* bestehend gedacht wird, nur als ein nicht die blosse Zeit erfüllendes und mit derselben fortlaufendes, sondern als ein *Beharrliches im Raume* angeschaut werden; so wie die beharrlichen Merkmale ihm nur im Raume allein, und folglich nicht unter der Form des Nacheinanderseyns, sondern als *zugleichseyende* Theile zukommen können.

Allein es kommen auch an den Gegenständen *ausser uns Veränderungen* vor, Merkmale die an den Gegenständen selbst nur in der Zeit wirklich werden, und die also offenbare Beweise sind, dass die Zeit auch als etwas ausser uns, und nicht als die blosse Form unsrer Anschauungen gedacht werden müsse." Ich antworte: *Fürs erste* werden diese Veränderungen keineswegs in der blossen Zeit, sondern im Raume *und* in der Zeit zusammengenommen angeschaut, und ihr allgemeinstes wesentliches Prädikat ist *Bewegung*, Veränderung im Raum und in der Zeit. Wäre also die Zeit, in der diese Veränderungen angeschaut werden, nicht die blosse Form unsrer Anschauung, so könnte es der Raum ebenfalls nicht seyn. *Fürs zweyte* können diese Veränderungen an den von unsren Vorstellungen verschiedenen Gegenständen nur in soferne *vorgestellt* werden, als sie in der blossen Vorstellung vorkommen, und mit und durch dieselbe auf den Gegenstand bezogen werden. Die Veränderung ausser uns kann nur durch eine Veränderung in uns vorgestellt werden; die Vorstellung derselben hängt also von der im Vorstellungsvermögen bestimmten Form ab, unter welcher allein Veränderung *in uns* vorgehen kann; das heisst von der in der Receptivität bestimmten Empfänglichkeit für

für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige, von der in unsrem Gemüthe bestimmten *blossen Zeit.*

Alles Nacheinanderseyn in der Receptivität ist in derselben nur in wieferne sie innerer, — so wie alles Aussereinanderseyn nur in wieferne sie äusserer Sinn ist, möglich. Alles wirkliche Nacheinanderseyn kann in der Receptivität nur durch die Spontaneität des Vorstellungsvermögens, so wie alles wirkliche Aussereinanderseyn nur durch fremden Eindruck bestimmt werden. Denn in wieferne das Mannigfaltige der Receptivität *nacheinander* gegeben ist, kann es nur in *verbundenen* Theilen, nur durch Synthesis, nur durch Handlung der auffassenden, oder apprehendirenden Spontaneität gegeben seyn. Das Nacheinanderseyn, das bey der Anschauung der Bewegung mit dem Aussereinanderseyn vorgestellt wird, kann in der blossen Vorstellung nur in soferne vorkommen, als die Spontaneität etwas zugleich mit dem objektiven Stoff gegebenes nacheinander d. h. der Form des innern Sinnes gemäfs auffasst. — „Worin bestünde denn aber der Unterschied zwischen Veränderung in uns und ausser uns, wenn beyde das Werk der Spontaneität wären?" — Darin, dafs beyde auf eine verschiedene Art das Werk der Spontaneität sind. Die Veränderung in uns ist als blosse Vorstellung des inneren Sinnes ganz Wirkung der Spontaneität. Nicht so die Veränderung ausser uns, die keineswegs eine blosse Vorstellung ist. Die Spontaneität afficiert hier den innern Sinn zwar nach der ihm eigenen Form, aber nicht durch sich selbst, sondern durch dasjenige wovon der äussere Sinn afficiert wird zu dieser Handlung bestimmt. Ich versuche es diese

dunkele

dunkele Gegend des menschlichen Gemüthes durch einige Winke in etwas aufzuhellen.

Das Afficiertseyn, das im Gemüthe unter der Form des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen vorgeht, wird entweder nur auf das vorstellende Subjekt, oder auch auf ein vorgestelltes Objekt, ein Ding ausser uns, bezogen. Das erste geschieht bey der Vorstellung des inneren Sinnes; das zweyte bey der Vorstellung der Bewegung. In beyden Fällen muss die Möglichkeit des Nacheinandergegebenseyns im blossen Vorstellungsvermögen bestimmt, das *Auffassen* aber des Mannigfaltigen, in wieferne dasselbe zum Nacheinandervorkommen in der Vorstellung gehört, das Werk der Spontaneität seyn, und folglich nur im *inneren Sinne* vorgehen. Im ersten Falle ist das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung von der Handlung der blossen Spontaneität; heisst daher auch Veränderung *in uns*, und ist die Form jeder wirklichen sinnlichen Vorstellung in wieferne dieselbe auf das Subjekt bezogen wird, Empfindung ist. Im zweyten Falle aber ist das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung nicht der blossen Spontaneität allein, sondern der durch eine Handlung eines Dinges ausser uns zum Nacheinanderauffassen bestimmten Spontaneität, heisst in Rücksicht auf dieses von aussen bestimmt seyn, Veränderung ausser uns, und ist Stoff der Vorstellung der wirklichen Bewegung. In wieferne das Nacheinanderauffassen des Stoffes die blosse Wirkung der Spontaneität ist, kömmt es zwar bey jeder sinnlichen Vorstellung, und folglich auch bey der äusseren Anschauung vor, wird aber nicht vorgestellt, nicht mit dem objektiven Stoff unmittelbar auf den Gegenstand bezogen,

bezogen, und dieser wird daher auch nur unter der Form des objektiven Stoffes, nur im Raume allein, und folglich unter der Form des Zugleichseyns seiner Merkmale, und des Beharrlichen vorgestellt. Ist aber der Grund, warum ein Mannigfaltiges in der Vorstellung nacheinander aufgefafst wird, in der Vorstellung von auffen her bestimmt, wird die Receptivität zwar von auffen aber nicht nach der bloffen Form des äuffern Sinnes allein afficiert, wird an dem objektiven Stoffe selbst etwas der Form des inneren Sinnes gemäfs, das heifst *so* gegeben, dafs es zwar im Raume aber nicht im bloffen Raume aufgefafst werden kann; so wird die Spontaneität nicht durch sich selbst, sondern durch das Afficiertseyn von auffen zum Nacheinanderauffaffen bestimmt, und dieses Nacheinanderauffaffen bey dem sich das Gemüth mehr leidend als wirkend verhält, und zu welchem das Gemüth durch einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand bestimmt wurde, wird zugleich mit dem objektiven Stoffe auf das Ding auffer uns bezogen, und in soferne als im Raume und folglich als auffer uns befindlich, als Veränderung auffer uns, vorgestellt. Es wäre also freylich ungereimt die bloffe Zeit, die Form des inneren Sinnes, als die Form der Veränderungen auffer uns angeben wollen, da Raum und Zeit in wesentlicher Verbindung die Form der Bewegung, der Veränderung auffer uns sind. Aber es wäre eben so ungereimt die bloffe Zeit, die bloffe im Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, (des bloffen Stoffes einer Vorstellung) bestehende Form den *Dingen an sich* beyzulegen; da sie nur in Verbindung mit der Form des Auffereinanderseyns, und nur durch dieselbe, und folg-

lich

lich nur durch die Form der äussern Anschauung auf Dinge ausser uns bezogen werden kann.

Wenn wir dem Begriffe, den die *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* von dem *Dinge an sich* festgesetzt hat, getreu bleiben, so kann dieser Begriff der Behauptung, dass die blosse Zeit eine blosse Form der Anschauung ist, so wenig widersprechen, dass er sie vielmehr bestätigen muss. Denn wenn alle Vorstellung eines *Dinges an sich* unmöglich ist, so kann dem Dinge an sich kein einziges vorstellbares Prädikat, und folglich weder Raum noch Zeit und überhaupt nichts beygelegt werden; ausser dem allgemeinen Prädikate eines blossen Subjektes ohne alle Prädikate. Und selbst durch dieses wird es noch nicht als Ding an sich, sondern durch ein in unsrem Verstande gegründetes Prädikat gedacht, Der vorgestellte blosse Raum und die vorgestellte blosse Zeit können also unmöglich dem Dinge an sich beygelegt werden. Auch der Stoff, der ihnen in ihren reinen Vorstellungen entspricht, kann kein objektiver, durch Afficiertseyn von aussen gegebener, und in sofern den Dingen an sich angehöriger Stoff seyn; da er seiner *Beschaffenheit nach* nur durch die wesentliche im Gemüthe *a priori* bestimmte Form gegeben seyn kann, unter welcher die Receptivität von aussen und von innen afficiert werden muss, und als Beschaffenheit des blossen Vorstellungsvermögens im Gemüth von allem objektiven Stoffe vorausgesetzt wird, nicht durch ihn gegeben seyn kann.

§. LXIV.

§. LXIV.

Das Bezogenwerden einer empirischen Vorstellung auf ihren bestimmten Gegenstand heisst Erkenntniss *à posteriori*; einer Vorstellung *a priori* aber — Erkenntniss *à priori*; und von allen (vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenen) Gegenständen ist nur Erkenntniss *a posteriori* oder empirische Erkenntniss möglich.

Empirisch heisst jede Vorstellung in wieferne ihr Stoff nicht im blossen Vorstellungsvermögen, sondern durch ein Afficiertseyn im Gemüthe bestimmt ist. Alle vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedene Gegenstände können nur empirisch erkannt werden; denn im blossen Vorstellungsvermögen kann nichts als die blosse Form desselben bestimmt vorhanden seyn. Die vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenstände des *inneren* Sinnes sind die Veränderungen in uns, oder die Vorstellungen selbst in wieferne sie Empfindungen sind, und als *innere* Empfindungen durch ein Afficiertwerden von der Spontaneität allein, als *äussere* zugleich durch ein Afficiertwerden *von aussen* bestimmt werden. Die vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenstände des *äusseren* Sinnes hingegen sind die *Gegenstände ausser uns*, denen ein durch ein Afficiertwerden von aussen gegebener Stoff entsprechen muss. Von beyden Arten der von unsrem Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenständen sind also nur empirische Vorstellungen und folglich auch nur *empirische Erkenntnisse* möglich; und unsre Erkenntniss *a priori* ist lediglich auf das blosse Vorstellungs- und Erkenntnissvermögen selbst eingeschränkt; in welchen

die Formen der Receptivität und Spontaneität, die Formen der Sinnlichkeit und wie sich in der Folge bestimmter zeigen wird, auch des Verstandes und der Vernunft als Gegenstände von Vorstellungen *a priori* vor allem Afficiertseyn bestimmt seyn müssen.

§. LXV.

Der Gegenstand einer empirischen Anschauung in wieferne er nur unter den *a priori* im Gemüth bestimmten und folglich dem Gemüthe und nicht dem *Dinge an sich* eigenthümlichen Formen der Anschauung vorgestellt werden kann, heisst *Erscheinung*. Es sind uns daher nichts als *Erscheinungen* empirisch erkennbar.

Der wesentliche Unterschied zwischen der hier festgesetzten Bedeutung des Wortes Erscheinung, und allem demjenigen, was man sonst gewöhnlich unter *Schein* denkt, darf wohl hier nicht erst auseinandergesetzt werden.

Anschauung ist ein wesentlicher Bestandtheil jeder Erkenntniss; und empirische Anschauung — jeder empirischen Erkenntniss. Mit der sinnlichen Vorstellung muss die von dem *à posteriori* bestimmten Stoffe im Bewusstseyn unzertrennliche aber dem Gemüthe *a priori* angehörige Form der sinnlichen Vorstellung auf den Gegenstand bezogen werden, wenn Anschauung entstehen, der Gegenstand angeschaut werden soll; er wird also nicht wie er an sich ist, sondern unter der dem Gemüthe angehörigen Form angeschaut — er erscheint, und ist in soferne Erscheinung; und da er nur in

wie-

wieferne von ihm Anſchauung möglich iſt, erkannt werden kann; ſo kann er nur als *Erſcheinung* erkannt werden.

§. LXVI.

Raum und *Zeit* ſind weſentliche Bedingungen aller Erſcheinungen, aber nicht der Dinge an ſich; weſentliche Merkmale alles von unſerm Vorſtellungsvermögen verſchiedenen Erkennbaren, aber nicht aller denkbaren Dinge; die Gränzen unſres Erkenntniſsvermögens, aber nicht der Natur der Dinge an ſich.

Erſcheinung iſt der Gegenſtand der empiriſchen Anſchauung; die empiriſche Anſchauung iſt nur durch die im Gemüthe beſtimmte Form der Anſchauung, d. h. durch den bloſſen Raum und die bloſſe Zeit möglich; alſo iſt auch die Erſcheinung in Rückſicht auf das was an ihr ſubjektiv iſt, (dem Gemüthe allein angehören muſs) nur durch Raum undZeit möglich — die äuſſere durch Raum und Zeit, die innere durch Zeit allein. Aber eben darum können Raum und Zeit keine Bedingungen des Dinges an ſich, das heiſst, desjenigen ſeyn was dem bloſſen Stoffe einer Vorſtellung allein, auſſer der Vorſtellung entſpricht, und daher von aller Vorſtellung weſentlich verſchieden ſeyn muſs. Dem bloſſen Raume und der bloſſen Zeit kann in ihrer Vorſtellung kein objektiver, den Dingen auſſer uns an ſich angehöriger Stoff entſprechen, weil ſie vor allem objektiven Stoff als Bedingungen der Möglichkeit denſelben zu empfangen im Gemüthe beſtimmt ſeyn müſſen.

Sie ſind weſentliche Merkmale alles *Erkennbaren.* In wieferne einem Gegenſtande das Prädikat

 des

des Raumes widerſpricht, in ſoferne kann er unmöglich als ein vom bloſſen Vorſtellungsvermögen und unſren Vorſtellungen verſchiedener Gegenſtand erkannt werden, oder welches eben ſo viel heiſst: wenn ein von unſrem bloſſen Vorſtellungsvermögen und unſren Vorſtellungen verſchiedener Gegenſtand erkennbar ſeyn ſoll, muſs ihm in der Vorſtellung ein Stoff unter der Form der äuſſern Anſchauung entſprechen, und folglich er ſelbſt unter dem Prädikate des erfüllten Raumes oder der Ausdehnung vorgeſtellt werden. Unſre *Vorſtellungen* ſelbſt aber können nur in ſoferne als etwas *in uns wirkliches* erkannt werden, als ihnen das Prädikat der erfüllten Zeit zukommt, als ſie *Veränderungen* in uns ſind. Raum und Zeit aber ſind nur Merkmale des empiriſch Erkennbaren in wieferne es Erkennbar iſt. Sie zu Merkmalen der Dinge an ſich machen wollen, würde eben ſo viel ſeyn als nicht nur das Nichtvorſtellbare vorſtellen, ſondern auch allen Unterſchied zwiſchen dem Gemüthe und den Gegenſtänden auſſer dem Gemüthe aufheben, welcher eigentlich nur darin beſtehen kann, daſs die Formen des Vorſtellungs- und Erkenntniſsvermögens, nicht die Formen der Dinge an ſich ſind; ſo wie das deutliche Bewuſstſeyn von Gegenſtänden auſſer uns nur dadurch möglich iſt, daſs das Gemüth das ihm eigenthümliche (durch die Anſchauungen *a priori*,) von dem den Dingen auſſer ihm eigenthümlichen (durch die empiriſchen Anſchauungen) zu unterſcheiden vermag.

Durch die am bloſſen Raume und an der bloſſen Zeit entdeckten Bedingungen und Merkmale der *Erkennbarkeit*, ſind nun die eigentlichen *Gränzen unſres Erkenntniſsvermögen* allgemeingültig angegeben,

gegeben,

gegeben, und wir vermögen durch sie das Gebieth der erkennbaren Dinge von dem der Nichterkennbaren genau zu unterscheiden. Wir wissen daher zum Beyspiel, dafs die Seele (als *Substanz*) in wieferne sie nicht das blosse (*a priori* erkennbare) Vorstellungsvermögen, sondern das Subjekt desselben ist, durchaus nicht erkennbar sey; weil alle vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedene Gegenstände, die nicht blosse Vorstellungen seyn sollen, im Raume, d. h. *ausser uns* vorgestellt werden müssen wenn sie erkennbar seyn sollen. Aber das Gebieth des Erkennbaren, welches nicht weiter als die Sinnlichkeit reicht, ist noch nicht das Gebieth des Denkbaren; vielweniger der uns gar nicht vorstellbaren Dinge an sich, welches von Beyden genau unterschieden werden mufs.

Das Gebieth des *Denkbaren* läfst sich dann erst genau bestimmen, nachdem die Natur des *Denkens* angegeben ist, wozu uns folgende Untersuchung des *Verstandes*, oder des zweyten wesentlichen Bestandtheils des Erkenntnifsvermögens, vorher den Weg bereiten mufs.

Theorie
des
Verstandes.

§. LXVII.

Die Vorstellung, welche durch die Art wie die Spontaneität thätig ist, unmittelbar entsteht, heisst *Begriff in engerer Bedeutung*. und das Vermögen durch die Art wie die Spontaneität thätig ist zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Verstand in engerer Bedeutung*.

Wir haben die Vorstellung überhaupt, in wieferne sie durch ein Verbinden des Mannigfaltigen entstehen muss, *Begriff*, und die Spontaneität, in wieferne sie bey dieser allgemeinsten Handlung des Verbindens geschäftig ist, *Verstand* in weiterer Bedeutung genannt. In dieser Bedeutung kann auch die Anschauung in wieferne sie eine *Art* der Gattung Vorstellung überhaupt ist, und nicht ohne Verbinden des Mannigfaltigen entstehen kann, ein Begriff heissen. Allein die Anschauung ist eine Vorstellung, die unmittelbar durch die Art des Afficiertseyns, und nur *mittelbar* durch die Handlung der Spontaneität entsteht, in wieferne diese nämlich aufgefordert durch ein Afficiertseyn der Receptivität, verbindet, was gegeben ist, und nur in wieferne es gegeben ist, d. h. der Art des Afficiertseyns gemäss. Der unmittelbare Entstehungsgrund der Vorstellung liegt hier im blossen Afficiertseyn und der Beschaffenheit desselben. — Allein wir

wir haben bereits oben (S. 347) eine andere Art von Vorstellung kennen gelernt, die jeder Erkenntniss, so wie die Anschauung, unentbehrlich, aber von ganz entgegengesetzter Beschaffenheit ist; eine Vorstellung nämlich, die keineswegs unmittelbar durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, sondern — unmittelbar durch die Art wie die Spontaneität handelt, d. h. durch *Verbinden* entsteht. Der Stoff dieser Vorstellung ist nicht der rohe Stoff, das unmittelbar durchs Afficiertseyn Gegebene, sondern ein Stoff, der bereits die Form einer Vorstellung erhalten hat, bereits Vorstellung, und folglich durch die Spontaneität schon bearbeitet ist. Durch das nochmalige Verbinden dieses schon verbundenen Mannigfaltigen entsteht nun die neue Vorstellung, welche kein durchs Afficiertseyn unmittelbar gegebenes, sondern ein bereits vorgestelltes Mannigfaltige begreift, der *Begriff in engerer Bedeutung*. Der unmittelbare Entstehungsgrund dieser Vorstellung liegt nicht im Afficiertseyn, sondern in der Handlung der Spontaneität, und zwar in der ihr eigenthümlichen Handlungsweise, im Verbinden, durch welche in dem vorgestellten Mannigfaltigen eine neue Einheit, Einheit des Vorgestellten, hervorgebracht ist. Die Spontaneität handelt hier in einem weit höheren Grade; ihre Handlung ist keine blosse Entgegenwirkung, ist keine unmittelbare Folge der Einwirkung; sie ist durch kein Afficiertseyn erzwungen, sie ist die Handlung des *Verstandes in engerer Bedeutung*, welche ich *denken* in ebenderselben Bedeutung nenne.

In jedem Begriffe überhaupt müssen zwey verbundene Vorstellungen vorkommen; die eine, aus

welcher der Begriff entstanden ist, und der Begriff selbst. Die eine vertritt die Stelle des Gegenstandes selbst, und heisst in soferne das *Subjekt*, oder der Gegenstand; die andere ist Vorstellung des durch die eine vorgestellten, und heisst *Prädikat*, oder das Merkmal des Gegenstandes; und der Begriff ist in soferne eine Vorstellung, die sich durch das Merkmal auf den Gegenstand bezieht. Ein Merkmal auf einen Gegenstand beziehen, ein Prädikat (positiv oder negativ) mit einem Subjekte verbinden, heisst *urtheilen* in weiterer Bedeutung, und das Produkt der Handlung, welche urtheilen heisst, ist eine Vorstellung, die aus zwey verbundenen Vorstellungen besteht, und durchs Verbinden entstanden ist, ein *Begriff*. Der Sprachgebrauch, welcher das Wort *Verstand* in engerer Bedeutung für das Vermögen zu urtheilen bestimmt hat, bestätiget unsre Erklärung, welche den Verstand in engerer Bedeutung als das Vermögen durch die Handlungsweise der Spontaneität zu Vorstellungen zu gelangen, angiebt.

Allein es wird sich in der Folge zeigen, dass nicht jede Vorstellung, aus welcher durch die Handlungsweise der Spontaneität eine neue Vorstellung entsteht, eine Anschauung seyn darf, und dass die Spontaneität auch aus Begriffen durch ihre Handlungsweise eine neue Art von Vorstellung erzeugt, die wir *Idee* nennen werden. Wenn also Begriff in engerer Bedeutung jede Vorstellung heisst, die durch die Handlungsweise der Spontaneität entsteht, so ist der Begriff in dieser Bedeutung eine *Gattung*, welche die *Idee* oder die Vorstellung die durch Spontaneität aus Begriffen, und den *Begriff* oder die Vorstellung welche durch Spontaneität aus

aus Anfchauung erzeugt wird, den Begriff in *engſter* Bedeutung als *Arten* unter ſich enthält. Dieſem zufolge muſs auch die Bedeutung des Wortes *Verſtand* noch näher beſtimmt werden.

§. LXVIII.

Die Vorſtellung, welche aus einer *Anſchauung* durch die Handlungsweiſe der *Spontaneität* entſteht, heiſst *Begriff*, — und das Vermögen der Spontaneität durch ihre Handlungsweiſe aus Anſchauungen Begriffe zu erzeugen, heiſst *Verſtand in engſter Bedeutung*.

Auch dieſer Erklärung wird durch den Sprachgebrauch das Wort geredet, welcher zwar oft genug das Wort *Verſtand* in einer Bedeutung nimmt, in welcher auch die *Vernunft* mit begriffen iſt; noch weit öfter aber und am eigentlichſten nur in der Bedeutung, in welcher der Verſtand ein von der *Vernunft* verſchiedenes Vermögen iſt. Oft nämlich heiſst dem Sprachgebrauche *Verſtand* in einem weniger ſtrengen Sinne ſo viel als das Vermögen zu *denken*, in wieferne unter denken *Urtheilen* und *Schlieſſen* zuſammengenommen wird. Im ſtrengſten Sinne aber bezeichnet er damit das Vermögen des eigentlichen *Urtheilens*. Ich ſage des *eigentlichen Urtheilens*. Denn auch das *Schlieſſen* wird nicht ſelten uneigentlich urtheilen genannt; theils weil der Vernunftſchluſs aus lauter verbundenen Urtheilen beſteht, theils weil das Reſultat des Vernunftſchluſſes, die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte, im Schluſsſatze, ein Urtheil iſt, *das* ſich von anderen Urtheilen nur dadurch unterſcheidet, daſs das Prädikat in den

Vorderſätzen nur vermittelſt eines anderen Prädikates auf das Subjekt bezogen werden konnte, während beym Urtheile im ſtrengſten Sinne das Prädikat unmittelbar auf das Subjekt bezogen wird. Das Urtheil iſt vom Vernunftſchluſſe, wie das unmittelbare Urtheil von dem mittelbaren unterſchieden; und wenn das Vermögen zu ſchlieſſen, mittelbar zu urtheilen, *Vernunft* iſt, ſo kann der eigentliche Verſtand nur im Vermögen unmittelbar zu urtheilen beſtehen. Ein unmittelbares Urtheil heiſst ein *anſchauendes (Iudicium intuitivum)* nicht als ob daſſelbe in einer bloſſen *Anſchauung* beſtünde; denn beym bloſſen Anſchauen wird nichts geurtheilt, ſondern weil bey dieſem Urtheile das Prädikat auf eine bloſſe Anſchauung bezogen wird; auf eine Vorſtellung, die ſich unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, der im Bewuſstſeyn nicht von ihr unterſchieden vorgeſtellt wird, und deſſen Stelle ſie folglich beym Urtheile vertritt. Beym anſchauenden Urtheile wird das Subjekt nicht gedacht, ſondern angeſchaut, und das Prädikat wird folglich nicht auf das Gedachte, durch ein Merkmal mittelbar Vorgeſtellte, ſondern auf das unmittelbar Vorgeſtellte, auf den Gegenſtand ſelbſt bezogen. Das Prädikat kann daher auch nur eine Vorſtellung ſeyn, die aus der bloſſen Anſchauung durch die Handlungsweiſe der Spontaneität entſtanden iſt, ein Begriff in engſter Bedeutung.

Wenn man bedenkt, daſs aller Stoff aller Vorſtellungen, ſelbſt derjenige der ſeiner Beſchaffenheit nach im bloſſen Vorſtellungsvermögen beſtimmt iſt, und keinem andern Gegenſtande als den bloſſen Formen des Vorſtellungsvermögens entſpricht, durch ein Afficiertſeyn in der wirklichen

Vor-

Vorſtellung entſtehen, gegeben ſeyn muſs; ſo wird es noch einleuchtender, daſs jedem eigentlichen Begriffe eine Anſchauung vorhergehen muſs, eine Vorſtellung, in welcher der bloſſe Stoff durchs Afficiertſeyn gegeben iſt; und daſs der eigentliche Verſtand das Vermögen ſey, welches zwiſchen der Sinnlichkeit und der Vernunft das Mittel hält, dem ſeine Materialien von der Sinnlichkeit geliefert werden, und der ſie für die Bearbeitung durch Vernunft vorbereitet. Die Sinnlichkeit liefert *Anſchauungen*, d. i. Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf einen Gegenſtand beziehen; der Verſtand *Begriffe*, d. i. Vorſtellungen, die ſich durch ein Merkmal auf den Gegenſtand beziehen; die Vernunft *Ideen*, d. i. Vorſtellungen, die ſich durch ein Merkmal des Merkmals (den Mittelbegriff) auf Gegenſtände beziehen. Wenn man das in der Vorſtellung Wirkliche, die *Realität* der Vorſtellung, das in der Vorſtellung durch Vorſtellungsvermögen Wirkliche, die *ſubjektive*, das durch Afficiertſeyn vermittelſt des objektiven Stoffes Wirkliche, die *objektive Realität* der Vorſtellung nennt; ſo kömmt in Rückſicht auf objektive Realität der *erſte* Rang der *äuſſeren Anſchauung* zu, die ſich unmittelbar auf das, was nicht Vorſtellung und nicht Gemüth iſt, auf den unabhängig von unſrem Gemüth reellen Gegenſtand bezieht; der *zweyte* dem *Begriffe*, einer Vorſtellung, die ſich unmittelbar nicht auf die Sache ſelbſt, ſondern nur auf die Anſchauung, bezieht; der *dritte* endlich der *Idee*, die ſich durch ein Merkmal des Begriffes auf die Anſchauung, alſo unmittelbar auf den Begriff, bezieht; und folglich weder die Sache, noch die Anſchauung, ſondern nur einen Begriff zum *nächſten* Gegenſtand hat. In Rückſicht auf die ſubjektive Realität iſt dieſe

diese Rangordnung umgekehrt; und man kann als ein Axiom annehmen; *je grösser die subjektive Realität unsrer Vorstellungen, desto kleiner die objektive, und umgekehrt.*

Iemehr die Spontaneität an einer Vorstellung Antheil hat, desto mehr ist an derselben Vorstellung subjektive Realität, je kleiner der Antheil der Spontaneität ist, je grösser aber der Antheil des von aussen Afficiertseyns, desto mehr hat die Vorstellung objektive Realität. Diess letztere ist bey der *äusseren empirischen Anschauung* der Fall. Der Grund der subjektiven Realität einer Vorstellung liegt eigentlich in der *Handlung* der Spontaneität; so wie der Grund der objektiven in der *Handlung des Dinges ausser uns* liegt. Aber da die Vorstellung nur in der Zeit, nur unter der Form der *Veränderung in uns;* das Ding ausser uns aber nur im Raume, nur unter der Form des *Ausgedehnten angeschaut,* und folglich auch nur unter diesen Formen *erkannt* werden können: so sind *Veränderung* in uns, und *Ausdehnung* zugleich wesentliche Merkmale des subjektiven und objektiven Reellen, oder Wirklichen, in wieferne dasselbe Empirisch - Erkennbar seyn soll; jene für alles, was in uns; diese für alles was ausser uns, als etwas im strengsten Sinne *wirkliches,* und von unserm blossen Vorstellungsvermögen verschiedenes erkannt werden soll. Diess hat man auch schon lange her in der philosophischen Welt dunkel geahndet; nur dass der missverstandene Begriff des *Dinges an sich* die Philosophen weder untereinander, noch mit sich selbst einig werden liess. Den *Materialisten* war die *Ausdehnung* von jeher wesentliche Eigenschaft alles *Wirklichen,* für sich bestehenden, im Raume beharrlichen, wofür

sie

ſie freylich die Vorſtellungen nicht anerkennen konnten. Den *Spiritualiſten* hingegen war die *Veränderung in uns*, die Vorſtellung, das erſte Kriterium aller Wirklichkeit (das *Cogito; ergo ſum*). Sie war ihnen das unmittelbare Merkmal alles Wirklichen, wodurch nur *mittelbar* auf etwas auſſer dem Vorſtellenden Wirkliches geſchloſſen werden konnte. *Leibnitz*, der Spiritualiſten gröſster und der Vollender ihres Lehrgebäudes, hielt die Vorſtellung für ein ſo ausſchlieſſendes Merkmal des *Wirklichen*, daſs er alles für ſich beſtehende Wirkliche, alle *Subſtanzen* als vorſtellende Subjekte (Monaden) angab, von der *Gottheit* bis zum Elemente der Materie, und die *Ausdehnung* für einen bloſſen Schein erklärte. *Spinoza* hingegen machte die *Vorſtellung* und die *Ausdehnung* zu gleich weſentlichen nothwendigen Eigenſchaften des für ſich beſtehenden, der Subſtanz; offenbar weil er nicht mit Unrecht Vorſtellung und Ausdehnung für weſentliche Merkmale des eigentlich *Wirklichen* anſah.

§. LXIX.

Die durch das Verbinden des durch die Anſchauung vorgeſtellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit, heiſst die *objektive Einheit*, und iſt die allgemeinſte Form, unter welcher der Gegenſtand (einer Anſchauung) *gedacht* wird, und das allgemeinſte Merkmal aller erkennbaren Gegenſtände in wieferne ſie denkbar ſind.

Der Sprachgebrauch bezeichnet durch das Wort: *Gegenſtand* κατ' ἐξοχήν den Inbegriff von Eigenſchaften

schaften und Beschaffenheiten, die zusammengedacht werden, und Merkmale einer und ebenderselben Vorstellung sind; ein Ganzes verknüpfter Bestimmungen, ein *Individuum.* Das *Verbundenseyn* der Merkmale macht also das Wesen desjenigen aus, was hier unter dem Worte Gegenstand gedacht wird; und welches aufhören würde ein Inbegriff und ein Individuum zu seyn, wenn ihm die Verbindung genommen würde.

Ich nenne die durch die Verbindung des in der Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit die *Objektive*, theils um sie von der Einheit der blossen Vorstellung, welche der sinnlichen Vorstellung, der Anschauung selbst, angehört, zu unterscheiden; theils weil sie wirklich Einheit des Vorgestellten, d. h. des Gegenstandes ist. In ihr ist nämlich nur dasjenige zusammengefasst, was durch die sinnliche Vorstellung vorgestellt ist, was in der sinnlichen auf den Gegenstand bezogenen Vorstellung, der Anschauung, Mannigfaltiges enthalten ist.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, unter welcher der *Gegenstand* gedacht wird, um sie von der Form, unter welcher der Gegenstand angeschaut wird, der Form der blossen Anschauung, der Einheit des *gegebenen* Mannigfaltigen zu unterscheiden, die aus der Verbindung des Mannigfaltigen, das noch nicht vorgestellt ist, noch nicht die Form der Vorstellung erhalten hat, sondern blosser Stoff ist, besteht. Durch das Verbinden dieses blossen Stoffes entsteht blosse Vorstellung des von der blossen Vorstellung *nicht unterschieden vorgestellten* Gegenstandes, blosse Anschauung; während durch die Verbindung des in der Anschauung

vorge-

vorgeſtellten, Vorſtellung des von der bloſſen Vorſtellung verſchiedenen, *Begriff* des Gegenſtandes entſteht.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, unter welcher der Gegenſtand *gedacht* wird. Der Gegenſtand wird *gedacht*, in wieferne er durch eine Vorſtellung, die von der Anſchauung, (d. i. der ſinnlichen Vorſtellung, die auf ihn unmittelbar bezogen wird) verſchieden iſt, vorgeſtellt wird. Durch die ſinnliche Vorſtellung wird er angeſchaut, das heiſst unter der Form vorgeſtellt, die er durch den ihm entſprechenden Stoff, und durch die Form der Anſchauung im Gemüthe erhält. Durch den Begriff wird er gedacht, d. h. unter der Form vorgeſtellt, die ihm der Verſtand giebt; nämlich als eine von der bloſſen Vorſtellung verſchiedene Einheit, in welche die Merkmale, die in der Anſchauung vorkommen, durch eine beſondere Handlung des Gemüthes zuſammengefaſſet ſind.

Die *objektive Einheit* iſt die Form des Gegenſtandes überhaupt, in wieferne er *denkbar* iſt. Dasjenige, worauf die Anſchauung in Rückſicht ihres Stoffes bezogen wird, und das folglich nur durch das Mannigfaltige, das ihm in der Vorſtellung entſpricht, im Bewuſstſeyn vorkömmt, wird erſt dann im Bewuſstſeyn zum *Gegenſtande*, wenn und in wieferne dieſes Mannigfaltige in einer von der bloſſen Vorſtellung verſchiedenen Einheit verbunden wird. Das Verbinden des in der Anſchauung vorkommenden Mannigfaltigen iſt der Entſtehungsgrund der Vorſtellung des Gegenſtandes als Gegenſtand; und er iſt in dieſer Eigenſchaft ſelbſt nichts anderes, als die Einheit des vorgeſtellten Mannigfaltigen.

Dieſe

Diese Einheit ist eben darum das eigenthümliche *Merkmal* des *denkbaren* Gegenstandes überhaupt, und folglich aller Gegenstände in wieferne sie als Gegenstände denkbar sind. Sie ist das Prädikat, welches dem *Angeschauten* beygelegt werden muss, wenn dasselbe als Gegenstand *gedacht* werden soll, welches nur dadurch möglich ist, dass objektive Einheit als Prädikat mit dem Angeschauten als Subjekt im Bewusstseyn verbunden wird. Auch läst sich ein *Gegenstand überhaupt* nur dadurch denken, dass man einem Etwas das nicht Vorstellung, aber doch vorstellbar ist, das Prädikat der objektiven Einheit, der Einheit des in einer Vorstellung vorgestellten Mannigfaltigen, beylegt.

Da diese Einheit Wirkung der Spontaneität ist, in wieferne dieselbe Verstand heisst, da sie vom Gemüthe hervorgebracht, und folglich nicht mit dem objektiven Stoffe, durch ein afficierendes Ding ausser uns gegeben seyn kann; so kann sie unmöglich dem *Dinge an sich* angehören, in wieferne dasselbe Ding an sich ist. Sie ist daher auch nur die Form des Gegenstandes, in wieferne er *denkbar* ist, nicht die Form des *Dinges an sich;* welches man bisher gewöhnlich mit dem blos *denkbaren* Dinge (dem Intellektuellen) zum Nachtheil alles Philosophierens verwechselt hat. Auch der Verstand vermag den Gegenstand nicht als *Ding an sich*, sondern nur unter der Form zu denken, die in seiner Natur für die ihm eigenthümliche Vorstellung (den Begriff) *a priori* bestimmt ist, d. h. als objektive, durch Verbindung der anschaulichen Merkmale hervorgebrachte Einheit. Aber wer anders sich selbst recht versteht (welches bey der bisherigen Art zu Philosophieren selbst Philosophen

nicht

nicht immer möglich war) der wird sich mit der Form des Gegenstandes in wieferne derselbe sich denken läſst, mit der denkbaren Form, begnügen, ohne die Form des Gegenstandes, in wieferne dieser sich nicht denken läſst, das nicht denkbare Ding, denken zu wollen. Das *Ding an sich* ist dasjenige auſſer uns, dem der bloſſe Stoff unsrer Vorstellung allein ohne die Form derselben zukömmt; worauf alſo keine Form unsrer Vorstellung, weder einer Anschauung, noch eines Begriffes bezogen werden darf, und das sich folglich weder anschauen noch denken läſst. Wer aber unter dem Dinge an sich nichts als die objektive Einheit selbst versteht, (wie denn dieſs allezeit der Fall ist, wenn man unter Ding an sich wirklich etwas denken will,) dem ist das Ding an sich freylich denkbar, aber nicht als eine von seiner Vorstellung verschiedene und von seinem Vorstellungsvermögen unabhängige Sache; sondern als ein bloſſer Begriff, der nur dann mehr als ein bloſſer Begriff seyn kann, wenn er sich auf eine Anschauung bezieht, in welcher ein Stoff durchs Afficiertseyn bestimmt ist. Dasjenige, dem dieser Stoff auſſer der Vorstellung entspricht, heiſst mit Recht der Gegenstand; kann aber nur dadurch als etwas von der Anschauung verschiedenes vorgestellt werden, daſs die Form, unter der allein ein Gegenstand denkbar ist, die objektive Einheit, darauf bezogen wird; alſo nicht als *Ding an sich*, sondern als Ding unter der allgemeinsten Form eines Begriffes: Denn

§. LXX.

Die Einheit des vorgestellten Mannigfaltigen, oder die objektive Einheit, ist die allgemeinste

ſte in der Natur des Verſtandes *a priori* beſtimmte Form des *Begriffes überhaupt,* und die Vorſtellung der objektiven Einheit iſt Vorſtellung und zwar *Begriff à priori.*

Der Begriff iſt die Vorſtellung, die durch die Handlungsweiſe der Spontaneität aus einer Anſchauung entſteht. Seine Form als Begriff muſs alſo in der Einheit des angeſchauten Mannigfaltigen beſtehen, wie ſeine Form als Vorſtellung überhaupt in der Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, und die der Anſchauung überhaupt in der Einheit des nacheinander aufgefaſsten gegebenen Mannigfaltigen beſteht. Als Einheit überhaupt iſt dieſe Form des Begriffes in der Handlungsweiſe der Spontaneität überhaupt (im Verbinden) und als Einheit des angeſchauten Mannigfaltigen in dem *Verſtande* oder demjenigen Vermögen der Spontaneität gegründet, durch welches ſie nicht wie im erſten Grade ihrer Handlungsweiſe (in ihrer erſten Potenz) den bloſſen, ſondern den bereits zur Vorſtellung gewordnen Stoff neuerdings zu verbinden, und an demſelben eine Einheit höherer Art, *Verſtandes-Einheit,* hervorzubringen vermag.

In wieferne nun die Form des Begriffes durch die bloſſe Handlungsweiſe der Spontaneität, welche Verſtand heiſst, vor aller wirklichen Vorſtellung beſtimmt iſt, in ſoferne iſt die Vorſtellung dieſer Form eine Vorſtellung, der kein *a poſteriori* beſtimmter Stoff entſpricht, eine Vorſtellung *à priori.* Sie iſt aber eine Vorſtellung, die nicht unmittelbar aus der *a priori* beſtimmten Art des Afficiertwerdens, ſondern aus der *a priori* beſtimmten Handlungsweiſe der Spontaneität entſteht, folglich keine

keine Anfchauung, fondern ein *Begriff à priori.* Wirklich bezieht fich die Vorftellung der Form des Begriffes nicht unmittelbar auf diefen ihren Gegenftand, (denn der Einheit kann in der Vorftellung kein Mannigfaltiges entfprechen) fondern nur vermittellt der vorgeftellten Form der Anfchauung, deren Mannigfaltiges durch den Verftand verbunden, *gedacht* wird. Die Form des Begriffes läfst fich nicht anfchauen fondern blofs denken; die Vorftellung derfelben ift alfo auch keine Anfchauung fondern ein bloffer *Begriff.*

Es erhellt hieraus die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* die der objektiven Einheit als dem Gegenftande eines Begriffes *a priori* zukömmt.

Nichts kann begreiflicher feyn als wie es zugieng, dafs die objektive Einheit von den *Spiritualiften* zur *Einfachheit* der Subftanz umgefchaffen wurde; da fie diefs nothwendige und allgemeine Merkmal aller denkbaren Gegenftände, für eine Eigenfchaft der Dinge an fich anfahen; fo wie die *Materialiften* an der *Ausdehnung*, dem nothwendigen und allgemeinen Merkmale aller auffer uns anfchaulichen Gegenftände, die wefentliche Eigenfchaft desjenigen, was mehr als bloffe Vorftellung ift, der Dinge an fich, entdeckt zu haben glaubten.

§. LXXI.

Das Mannigfaltige einer Anfchauung in eine objektive Einheit zufammenfaffen, heifst *Urtheilen;* **die objektive Einheit aus der Anfchauung hervorbringen, heifst** *fynthetifch-*, **die hervorgebrachte objektive Einheit mit**

 der

der Anschauung verbinden, *analytisch urtheilen.*

Man versteht unter einem Urtheile diejenige Handlung des Verstandes, durch welche zwey Vorstellungen verbunden werden *), wovon man die eine *Subjekt*, die andere aber, die mit der einen verbunden wird, *Prädikat* nennt. Diese Verbindung muss aber *unmittelbar* zwischen Prädikat und Subjekt geschehen, das heisst, das Prädikat muss mit dem Subjekte nicht vermittelst eines anderen Prädikates verbunden werden, wenn das Urtheil kein Vernunftschluss, sondern ein eigenthümliches Urtheil seyn soll. Das Subjekt, mit welchem ein Prädikat durch ein blosses Urtheil verbunden werden soll, muss *vor* dieser Verbindung nicht *gedacht*, (d. h. nicht durch ein Merkmal) sondern unmittelbar vorgestellt, *angeschaut* seyn. Die Vorstellung also, welche bey einem eigentlichen Urtheile Subjekt ist, muss eine *Anschauung* seyn. Das Prädikat hingegen, welches ein Merkmal des Subjektes ist, muss aus der Anschauung entstanden, und eine Vorstellung seyn, die sich nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Anschauung, auf das was nicht Vorstellung ist, den Gegenstand, bezieht, ein Begriff. Man hat die Entstehung des Prädikates dadurch genugsam erklärt zu haben geglaubt, dass man dem verworren gedachten Verstande ein besonderes, vom Vermögen zu verbinden unabhängiges, Vermögen zu *trennen*, Abstraktionsvermögen, beylegte, durch welches

*) Auch negative Urtheile entstehen *nur* durch Verbindung negativer Merkmale. Ueberhaupt trennt der Verstand nur durch Verbindung des zusammengehörigen Mannigfaltigen.

welches er eine Anfchauung, Totalvorftellung, in ihre Merkmale, die Partialvorftellungen, trennte, welche dann als Prädikate mit der Totalvorftellung als dem Subjekte verbinden *urtheilen* hieffe. Allein auch diefes eingeräumt: fo entftünde gleichwohl die Vorftellung des Prädikates vor demjenigen Urtheile, wodurch fie mit dem Subjekte verknüpft wird, nur durch ein anderes Urtheil, wodurch es von dem Subjekte als verfchieden vorgeftellt, getrennt würde; und folglich gienge die Abftraktion nicht *jedem Urtheile* vorher, fondern wäre ja felbft eine Art von Urtheil, und die Vorftellung des Prädikates entftünde auch jener Erklärung zufolge aus einem Urtheile, nicht das Urtheil aus einer vorhergegangenen Vorftellung des Prädikates. Und wie? wenn das Prädikat aus der Anfchauung durch Abfonderung hervorgeholt wird, mufs es nicht vorher durch Verbindung in der Anfchauung vorhanden gewefen feyn; und fetzt alfo nicht felbft jenes Trennen ein vorhergegangenes Verbinden, die Analyfis eine Synthefis voraus?

Die Vorftellung, welche im Urtheile Prädikat heifst, ift ein Begriff, und entfteht folglich *urfprünglich* aus der Anfchauung, nicht durch Trennen, fondern durch Verbinden des in der Anfchauung vorgeftellten Mannigfaltigen; wie dann das allgemeinfte aller Prädikate, die objektive Einheit oder das Merkmal des denkbaren Gegenftandes überhaupt, nur durch die Verbindung des in der vorgeftellten Form der Anfchauung überhaupt vorgeftellten Mannigfaltigen überhaupt entfteht. Durch eben diefelbe Handlung, durch welche das durch die Anfchauung Vorgeftellte verbunden wird, und Einheit des Vorgeftellten im Bewufstfeyn ent-

steht, wird die Einheit des Vorgestellten von der blossen Vorstellung, der Begriff von der Anschauung, das Prädikat vom Subjekte getrennt vorgestellt. Wenn also die Handlung, durch welche das Prädikat als vom Subjekte unterschieden vorgestellt wird, ein Urtheilen heisst, so muss auch das Zusammenfassen des Mannigfaltigen der Anschauung in eine objektive Einheit *urtheilen* heissen.

Durch dieses Zusammenfassen des Mannigfaltigen einer Anschauung in eine objektive Einheit wird die Verbindung eines Subjektes (der Anschauung) mit einem Prädikate (dem Begriffe) bestimmt, d. h. es wird geurtheilt. Aber dieses Zusammenfassen kann auf *zweyerley* Arten geschehen. Entweder wird dadurch die objektive Einheit erst aus der Anschauung hervorgebracht; oder die schon hervorgebrachte objektive Einheit wird dadurch mit der Anschauung verbunden. In dem ersten Falle wird das Merkmal des Gegenstandes erst aus der Anschauung erzeugt, das Prädikat vom Subjekte durch die Erzeugung aus demselben abgesondert, durch das Zusammenfassen des vorgestellten Mannigfaltigen eine von der Anschauung verschiedene Vorstellung des bestimmten Gegenstandes hervorgebracht; im zweyten Falle wird das von der Anschauung unterschiedene Merkmal mit der Anschauung wieder verbunden. Ich nenne die erste Verstandeshandlung ein *synthetisches* Urtheil, weil die Handlung, durch welche das Prädikat aus dem Subjekte erzeugt, oder die von der Anschauung verschiedene Vorstellung des Gegenstandes hervorgebracht wird, in der blossen *Synthesis*, dem Verbinden des angeschauten Mannigfaltigen besteht; und die zweyte ein *analytisches* Urtheil,

Urtheil, weil die Verbindung des fchon erzeugten Prädikates mit dem Subjekte, die durch die Erzeugung bewirkte Abfonderung des Prädikates vom Subjekte vorausfetzt. Beyde, das fynthetifche und das analytifche Urtheil, haben unter fich das Gemeinfchaftliche, dafs fie Urtheile, Handlungen des Verftandes find, durch welche die Beziehung eines Begriffes auf eine Anfchauung beftimmt wird; aber fie unterfcheiden fich dadurch von einander, dafs beym *Synthetifchen*, das *Beftimmen der Beziehung* im Erzeugen der beziehenden Vorftellung; beym *analytifchen* aber im Verbinden der beziehenden Vorftellung mit der Anfchauung befteht; dafs das letztere eben daffelbe Prädikat mit dem Subjekte verbindet, welches von dem erftern durch Zufammenfaffung des angefchauten Mannigfaltigen, aus dem Subjekte, erzeugt wurde.

Ieder Analyfis mufs eine Synthefis vorhergehen; und jedem analytifchen Urtheile mufs ein vorhergegangenes Synthetifches zum Grunde liegen. Wenn durch das analytifche Urtheil herausgebracht werden foll, dafs ein gegebenes Prädikat und Subjekt unter eine objektive Einheit begriffen find, fo müffen diefe vorher in eine objektive Einheit begriffen worden feyn. Wenn beym Erkennen die Vorftellung auf den beftimmten Gegenftand durch ein analytifches Urtheil bezogen werden foll; fo mufs der Gegenftand vorher durch ein fynthetifches Urtheil beftimmt worden feyn. Wenn man fich der Verknüpfung zweyer Vorftellungen bewufst werden foll, fo mufs diefe Verknüpfung vorhergegangen feyn, und was der Verftand als verbunden vorftellt, mufs er vorher verbunden haben.

Die allgemeinſte Form aller Urtheile der analytiſchen und ſynthetiſchen beſteht im Zuſammenfaſſen des Mannigfaltigen der Anſchauung in objektive Einheit; und eben dieſs Zuſammenfaſſen iſt zugleich die allgemeinſte Form des Vorſtellens durch einen Begriff. Die Form des ſynthetiſchen Urtheilens iſt die Form der Handlung, durch welche ein Begriff erzeugt, die Form des analytiſchen — die Form der Handlung, durch welche vermittelſt eines erzeugten Begriffes *vorgeſtellt* wird. Einen Begriff erzeugen heiſst durch Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen der Anſchauung objektive Einheit *erzeugen*, *ſynthetiſch* urtheilen. — Durch einen Begriff *vorſtellen*, heiſst eine Vorſtellung haben, die ſich durch ein Merkmal (objektive Einheit) auf den Gegenſtand (die Anſchauung) beziehet *analytiſch* urtheilen. Die allgemeinſte Form des *Begriffes*, als Produkt des Verſtandes, iſt alſo durch die allgemeinſte Form des Urtheils als die Handlungsweiſe des Verſtandes beſtimmt, welche für die analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile eben dieſelbe iſt; nur mit dem Unterſchiede, daſs das analytiſche Urtheil nur durch ein Vorhergegangenes ſynthetiſches, nicht dieſes durch jenes möglich iſt, und daſs folglich alle dem Verſtande angehörigen näheren Beſtimmungen eines analytiſchen Urtheils, im ſynthetiſchen vorhergegangen ſeyn müſſen. Wie es denn begreiflich genug iſt, daſs dasjenige, was nach Geſetzen des Verſtandes als verbunden vorgeſtellt werden ſoll, nach Geſetzen des Verſtandes verbunden ſeyn müſſe.

§. LXXII.

Durch die beſonderen, in der Natur des Verſtandes beſtimmten, Formen der Urtheile ſind

ſind gewiſſe Modifikationen der objektiven Einheit als eben ſo viele beſondere Formen, unter welchen die Gegenſtände gedacht werden müſſen, *a priori* beſtimmt, und dieſe beſtimmten Formen der denkbaren Gegenſtände heiſſen *Kategorien*.

Ich nenne *Modifikation der objektiven Einheit* die näher beſtimmte Art und Weiſe, wie das vorgeſtellte Mannigfaltige in der Einheit verbunden iſt. Durch die Natur des Verſtandes muſs nämlich nicht nur das Verbundenwerden des vorgeſtellten Mannigfaltigen, ſondern auch die Art und Weiſe des Verbundenwerdens beſtimmt ſeyn; nicht nur die bloſſe Gattung der objektiven Einheit, ſondern auch die Arten derſelben; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Urtheilens überhaupt, ſondern auch die Möglichkeit und die Formen beſonderer Weiſen des Urtheilens; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Begriffes überhaupt, ſondern auch die Möglichkeit und die Formen beſonderer Arten von Begriffen. Die Natur des Verſtandes kann unmöglich in der allgemeinſten Form der Urtheile und Begriffe erſchöpft ſeyn, ſondern in ihr muſs alles, was zu jeder Art des Urtheils und des Begriffes, in wieferne dieſelbe von der Handlungsweiſe der Spontaneität abhängt, beſtimmt ſeyn.

Die durch die Natur des Verſtandes beſtimmten Modifikationen der allgemeinſten Form des Urtheilens, oder des Zuſammenfaſſens in die objektive Einheit, ſind die beſonderen logiſchen Formen der Urtheile; und ſo wie ſich aus der allgemeinſten Form des Urtheilens die allgemeinſte Form Ge-

 genſtände

genſtände zu denken ergiebt; ſo müſſen ſich aus den beſondern logiſchen Formen der Urtheile eben ſo viele beſondere durch die Natur des Verſtandes beſtimmte Formen Gegenſtände zu denken, oder eben ſo viele vom Verſtande abhängige Merkmale der Gegenſtände überhaupt ergeben. Wir müſſen alſo die *logiſchen Formen der Urtheile* aufſuchen.

Ungeachtet dieſe Formen zuerſt an ſyntheti-ſchen Urtheilen, welche allen analytiſchen zum Grunde liegen, vorkommen müſſen: ſo können ſie gleichwohl *im Bewuſstſeyn* zuerſt nur an den analytiſchen Urtheilen erkannt werden. Denn die Vorſtellungen der *beſtimmten* Gegenſtände kommen nur bey der *Erkenntniſs* (oder dem *Bewuſstſeyn* der beſtimmten Gegenſtände) vor, wobey die Gegenſtände nicht wie ſie der Verſtand erſt beſtimmt, ſondern wie er ſie bereits beſtimmt hat; nicht wie die Begriffe derſelben aus der Anſchauung erzeugt werden, ſondern wie ſie bereits erzeugt ſind, und auf die Anſchauungen bezogen werden, vorkommen müſſen. Erkenntniſs iſt das Bezogenwerden der Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand, und zwar ein Bezogenwerden, bey dem man ſich des Gegenſtandes als bereits beſtimmt bewuſst iſt; das Urtheil alſo, welches bey der Erkenntniſs das Prädikat (oder den beſtimmten Begriff) auf das Subjekt (den in der Anſchauung vorkommenden *Gegenſtand*) bezieht, iſt ein *analytiſches* Urtheil, ein Urtheil, wobey der bereits *erzeugte* Begriff mit der Anſchauung verbunden wird. An den analytiſchen Urtheilen alſo, welche bey der wirklichen Erkenntniſs im Bewuſstſeyn vorkommen, und an ihren verſchiedenen Formen, müſſen ſich auch die Formen der ſynthetiſchen Urtheile, die von jenen

nicht

nicht verfchieden feyn können, oder die Formen des Urtheilens, in wieferne fie urfprünglich in der Natur des Verftandes beftimmt find, an Tag legen.

Beym analytifchen Urtheilen kommen ein (bereits fynthetifch erzeugtes) *Prädikat* und ein *Subjekt*, folglich zwey Vorftellungen vor, deren vorher fynthetifch beftimmtes Verhältnifs zur objektiven Einheit *im Bewufstfeyn* beftimmt wird; und man kann den Unterfchied zwifchen dem analytifchen und fynthetifchen Urtheile auch damit erklären, dafs beym analytifchen Urtheile mit dem Gegenftande daffelbe Merkmal *im Bewufstfeyn* verbunden wird, welches durch das fynthetifche Urtheil vermittelft der Zufammenfaffung des Mannigfaltigen der Anfchauung *vor dem Bewufstfeyn* erzeugt wurde.

Wir wollen das jedem Urtheile wefentliche *Prädikat* und *Subjekt* die *logifche Materie*, die *fynthetifch beftimmte Beziehung* derfelben aber zur objektiven Einheit, die Art und Weife wie das vorgeftellte Mannigfaltige in der objektiven Einheit zufammengefafst ift, die *logifche Form der Urtheile* nennen. Die verfchiedenen Verhältniffe, welche die logifche Materie und die logifche Form der Urtheile zur objektiven Einheit haben können, müffen von der in der Natur des Verftandes beftimmten Möglichkeit des Zufammenfaffens in die objektive Einheit abhängen, oder welches eben fo viel heifst, die verfchiedenen Arten diefer Verhältniffe, find nur durch eben fo viele verfchiedene Arten des dem Verftande eigenthümlichen Zufammenfaffens, oder durch eben fo vielerley *Funktionen* des Verftandes beym Urtheilen möglich.

Durch

Durch jene Verhältniſſe alſo müſſen ſich die verſchiedenen *logiſchen Formen* der Urtheile angeben und erſchöpfen laſſen. Wir wollen alſo hier die möglichen Verhältniſſe der logiſchen Materie und Form zur objektiven Einheit aufſuchen.

Die logiſche Materie des Urtheils

Beſteht *erſtens* aus dem *Subjekte*; und dieſes verhält ſich zur *objektiven Einheit* des Prädikates, oder zum Merkmale entweder wie *Einheit*, oder wie *Vielheit* *), oder wie *Vielheit* und *Einheit zugleich*. Im erſten Falle wird *Ein* Subjekt, im zweyten werden *mehrere*, im dritten *alle* in die objektive Einheit des Prädikates zuſammengefaſst; und das Prädikat gilt entweder von *Einem* Subjekte, oder von *vielen*, oder von *allen* Subjekten; und das Urtheil iſt entweder ein *Einzelnes*, oder ein *Partikuläres* oder ein *Allgemeines* Urtheil.

Die logiſche Materie beſteht *zweytens* aus dem *Prädikate*, und dieſes verhält ſich zur objektiven Einheit des Subjektes oder zum *Gegenſtande*, wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit zugleich*. Im erſten Falle iſt das Prädikat in die objektive Einheit des Subjektes aufgenommen, im zweyten von derſelben ausgeſchloſſen, im dritten wird eben dadurch, daſs das Prädikat in die objektive Einheit des Subjekts aufgenommen wird, etwas vom Subjekte ausgeſchloſſen, durch das Prädikat wird etwas im Subjekte *geſetzt*, oder etwas vom

*) *Vielheit* ſoll hier nur ſo viel als *Mannigfaltigkeit überhaupt* bezeichnen, in wieferne ſie der *Einheit* entgegengeſetzt iſt.

vom Subjekte *genommen*, oder *zugleich* etwas *gesetzt* und *genommen*, und das Urtheil ist entweder *Bejahend*, oder *Verneinend*, oder unendlich (*Indefinitum*).

Die logische Form des Urtheils

Besteht aus dem Zusammenfassen in die objektive Einheit, und ist bestimmt *erstens* in Rücksicht des Zusammenzufassenden, *zweytens* in Rücksicht des Zusammenfassenden selbst; das heisst, in Rücksicht auf das Prädikat und Subjekt in wieferne *beyde zusammengenommen* sich auf die Einheit des Objektes beziehen, und in Rücksicht auf das zusammenfassende Subjekt (das Denkende), in wieferne das *Zusammenfassen* auf dasselbe bezogen wird.

In der *ersten* Rücksicht verhält sich das Subjekt und Prädikat in der objektiven Einheit zusammengefasst wie *Einheit*, oder wie *Vielheit*, oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefasst zur objektiven Einheit wie Einheit, so machen sie zusammen nur ein *Einziges* Objekt aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *innerlich* verknüpft als *Merkmal* mit dem *Gegenstande*, und das Urtheil ist *Categorisch*.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefasst zur objektiven Einheit wie Vielheit, so machen sie zusammen zwey verknüpfte Objekte aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *äusserlich* verknüpft, als *Folge* mit dem *Grunde*, und das Urtheil ist *Hypothetisch*.

Verhält

Verhält sich endlich Subjekt und Prädikat zusammengefaſst zur objektiven Einheit wie *Vielheit* und *Einheit zugleich;* so machen sie zusammengenommen Ein aus mehreren Objekten bestehendes Objekt, eine *Gemeinschaft* aus, und das Prädikat ist mit dem Subjekte innerlich und äusserlich verknüpft als ein Glied das mit dem andern zusammengenommen ein System ausmacht, und folglich das andere, mit dem es zusammengenommen Merkmal des *Ganzen* ist, von sich als den *anderen Theil* ausschlieſst, und das Urtheil ist *Disjunktiv.*

In der *zweyten* Rücksicht ist das Verhältniſs des Zusammenfassenden zum Zusammenfassen in die objektive Einheit bestimmt. Da das zusammenfassende, das vorstellende *Ich* als Subjekt des Verstandes, nur durch das Bewuſstseyn des Zusammenfassens vorstellbar ist, oder durch das Bezogenwerden des Zusammenfassens auf das Subjekt, so kann das Verhältniſs zwischen der Handlung des Zusammenfassens und dem Zusammenfassenden, in wieferne dieses vorstellbar ist, nur aus dem Verhältnisse des Zusammenfassens zu dem Bezogenwerden eben dieses Zusammenfassens aufs Subjekt, oder welches eben so viel heiſst, aus dem Verhältnisse zwischen dem *Bewuſstseyn* und dem *Zusammenfassen* bestehen.

Das Bewuſstseyn verhält sich nun zum Zusammenfassen entweder wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Im ersten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewuſstseyn *innerlich* verknüpft, geht im Bewuſstseyn selbst vor; es wird wirklich zusammengefaſst, und das Urtheil ist *assertorisch.*

Im

Im zweyten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewusstseyn *äusserlich* verknüpft, geht nicht selbst im Bewusstseyn vor, sondern wird als etwas vom Bewusstseyn verschiedenes vorgestellt, kommt im Bewusstseyn nicht als Handlung, sondern als Handlungsweise, nicht als wirkliche, sondern als blos mögliche Handlung vor; und das Urtheil ist *problematisch.*

Im dritten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewusstseyn *innerlich* und *äusserlich* verknüpft, die blosse Vorstellung des Zusammenfassens ist vom wirklichen Zusammenfassen unzertrennlich, das im Bewusstseyn vorgestellte Zusammenfassen, wird eben darum auch im Bewusstseyn vorgenommen; die wirkliche Handlung des Zusammenfassens wird im Bewusstseyn durch ihre Möglichkeit bestimmt, und das Urtheil ist *apodiktisch.*

Es müssen also bey *jedem Urtheile viererley* Arten des Verhältnisses durch die Natur des Verstandes bestimmt seyn; und es sind auch nicht mehr und nicht weniger *innere*, im Urtheile selbst gegründete, Verhältnisse möglich. 1) Das Verhältnifs des Subjektes zur objektiven Einheit, oder die *Quantität* des Urtheils. 2) Das Verhältnifs des Prädikates zur objektiven Einheit, oder die *Qualität* des Urtheils. 3) Das Verhältnifs des Subjektes und Prädikates zusammengenommen zur objektiven Einheit, oder die *Relation* des Urtheils; und endlich das Verhältnifs der in allen drey Rücksichten bestimmten objektiven Einheit, oder des Urtheils selbst, zum Bewusstseyn, oder die *Modalität* des Urtheiles.

Quantität, *Qualität*, *Relation* und *Modalität* ſind alſo logiſche, durch die Natur des Verſtandes beſtimmte, Modifikationen *jedes* Urtheils überhaupt. Da aber von jeder derſelben drey verſchiedene untergeordnete Modifikationen möglich ſind, entſtehen durch ſie *zwölf beſondere Formen* der Urtheile, von denen *vier*, nämlich aus jedem der vier Arten von Modifikationen *eine* der unter ihr enthaltenen *drey* Formen, jedem Urtheile zukommen müſſen.

Ich nenne dieſe Formen der Urtheile die *urſprünglichen*, weil ſie jedem Urtheile für ſich allein betrachtet, zukommen müſſen, und die innere Natur deſſelben ausmachen; während alle anderen Beſchaffenheiten der Urtheile, die einem Urtheile nur in Vergleichung mit einem anderen zukommen, bloſs *äuſſere* Verhältniſſe und *abgeleitete* Formen ſind; z. B. die *enunciationes Identicae*, *compoſitae*, *comparativae*, *exceptivae*, *excluſivae* u. ſ. w., die daher von einigen Gegnern der kritiſchen Philoſophie ſehr mit Unrecht an der von *Kant* zuerſt aufgeſtellten, aber freylich noch nicht ſo ganz beſtimmt deducierten, Tafel der *urſprünglichen Formen der Urtheile* vermiſst worden ſind.

Die *Vorſtellungen* aller zwölf Formen der Urtheile beſtehen 1) aus den in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt aufgeſtellten Vorſtellungen *à priori*, nämlich des *Mannigfaltigen* (oder Vielen in weiterer Bedeutung) und der *Einheit des Mannigfaltigen*. 2) aus den verſchiedenen *Verbindungsarten* des Mannigfaltigen. — Ihr ganzer Inhalt kann alſo nur im *Vorſtellungsvermögen, inwieferne daſſelbe Verſtand hat*, und folglich nur *à priori* beſtimmt ſeyn.

Wie

Wie sich die allgemeine Form des Urtheilens zu der allgemeinen Form der Begriffe, oder der Form Gegenstände zu denken verhält: so verhalten sich die besondern Formen des Urtheilens zu den besonderen Formen der Begriffe, oder den Formen Gegenstände zu denken, den *Kategorien.*

A priori bestimmte Handlungsweise des Verstandes.

In den Formen der Urtheile.	*In den Kategorien.*
	I.
	Quantität.
Einzelne	*Einheit*
Partikuläre	*Vielheit*
Allgemeine Urtheile	*Allheit* der Gegenstände.
	II.
	Qualität.
Bejahende	*Realität*
Verneinende	*Negation*
Unbestimmte Urtheile	*Limitation* der Gegenstände.
	III.
	Relation.
Kategorische	*Substanzialität*
Hypothetische	*Kaussalität*
Disjunktive Urtheile	*Koncurrenz* der Gegenstände.

IV.

Modalität.

Assertorische	*Wirklichkeit*
Problematische	*Möglichkeit*
Apodiktische Urtheile	*Nothwendigkeit* der Gegenst.

Wie die Formen der Urtheile in *zwey Hauptklassen* zerfallen, in derer einen das Verhältniss zwischen dem *logischen Stoffe* (dem Subjekte und dem Prädikate) und der objektiven Einheit, und in der anderen das Verhältniss zwischen der *logischen Form* der Urtheile und der objektiven Einheit bestimmt ist: so bestehen die durch die Formen der Urtheile bestimmten *Kategorien* aus zwey korrespondirenden Hauptklassen, wovon die eine mit gutem Fuge die *Mathematische*, die andere die *Dynamische* heissen kann. Die Erste betrift nämlich lauter solche Prädikate, die in der Anschauung, und in soferne *mathematisch* bestimmbar sind; in dem nämlich durch sie entweder vermittelst der *Quantität* bestimmt ist, wie *vielmal* ein Subjekt in Rücksicht auf ein Prädikat als objektive Einheit; — vermittelst der *Qualität* aber, ob das Prädikat in der objektiven Einheit des Subjektes *positiv* oder *negativ*, oder *begränzt* gesetzt sey. Die zweyte hingegen betrift lauter solche Prädikate, die den Gegenständen in Rücksicht auf die *Existenz* derselben beygelegt werden, und die nicht an der Materie des Urtheilens, sondern an der blossen Form selbst, nicht an der Anschauung, sondern am blossen Begriffe, an dem Zusammenfassen, der *Kraftäusserung* des Gemüthes bestimmt sind.

Die

Die mathematifchen Kategorien.

1) Einem Gegenftande kömmt das Merkmal der *Quantität* zu, in wieferne fein Verhältnifs als *Subjekt* zur objektiven Einheit eines *Prädikates* beftimmt ift. Verhält fich das Subjekt wie *Einheit*, fo kommt dem Gegenftand das Prädikat der *quantitativen* Einheit zu, die von der *objektiven* Einheit wohl unterfchieden werden mufs; verhält es fich wie Vielheit, fo kömmt dem Gegenftande das Prädikat der *quantitativen Vielheit* zu, die von dem Mannigfaltigen überhaupt, als der Form des Stoffes genau zu unterfcheiden ift; verhält er fich aber wie Einheit und Vielheit zugleich, fo kommt dem Gegenftande das Prädikat der *quantitativen Allheit* zu, die ich von der *Totalität* überhaupt, von der in der Folge die Rede feyn wird, nicht weniger forgfältig unterfchieden wünfche. *Einheit des Prädikates* ift in dem Begriff der Gröffe ein eben fo wefentliches Merkmal, als die Vielheit des Subjektes, und ihr zufolge wird die Gröffe als *Vielheit* des Gleichartigen, deffen was *Ein* und *ebendaffelbe* Prädikat hat; die numerifche Einheit aber als Einheit des Gleichartigen, gedacht. Die Quantität kann *nur durch alle drey* ihr untergeordnete Kategorien als *beftimmte Gröffe* gedacht werden; und jede beftimmte Gröffe hat quantitative Einheit, Vielheit und Allheit.

2) Einem Gegenftande kömmt das Merkmal der *Qualität* zu, in wieferne das Verhältnifs feines Prädikates zur objektiven Einheit, die ihm als Subjekt zukömmt, beftimmt ift. Verhält fich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit; fo ift es etwas, das durch die Zufammenfaffung, wodurch die objektive Einheit des Subjek-

tes entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen aufgenommen, d. h. im Subjekte *positiv* gesetzt wird; und dem Gegenstande kommt dadurch das Prädikat der *Realität* zu. Verhält sich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Vielheit, so ist es etwas das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, aus dem Inbegriff des Mannigfaltigen ausgeschlossen, d. h. im Subjekte *negativ* gesetzt wird, und dem Gegenstande kömmt in soferne das Merkmal der *Negation* zu. Verhält es sich endlich zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit und Vielheit zugleich: so ist es etwas, das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen so aufgenommen wird, daſs das Aufnehmen zugleich ausschlieſst; im Subjekte wird durch das Positive zugleich etwas negativ gesetzt, und dem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Limitation* zu. Vielheit, d. i. Mannigfaltigkeit des Zusammenzufassenden im Subjekte (qualitative Vielheit) ist dem Begriffe der *Qualität* eben so wesentlich, als die Einheit jedes dieser Prädikate (qualitative Einheit) und dem zufolge wird die *Qualität eines Gegenstandes*, als der Inbegriff, der in einem Subjekte zusammengefaſsten positiven und negativen Merkmale, des *qualitativen Vielen*, und jedes dieser Merkmale (*eine* Qualität des Gegenstandes) entweder als eine positive oder negative, *qualitative* Einheit, oder als beydes zugleich gedacht. Die *bestimmte Qualität* des Gegenstandes selbst (nicht die Qualität überhaupt) kann nur durch *alle drey* dem Begriffe der Qualität untergeordnete Kategorien, Realität, Negation und Limitation gedacht werden.

Die

Die dynamifchen Kategorien.

3) Einem Gegenftande kömmt das Merkmal der *Relation* zu, in wieferne das Verhältnifs, das er als Subjekt mit einem gewiffen Prädikate *zufammengenommen* zu der (gemeinfchaftlichen) objektiven Einheit hat, *gegenfeitig* beftimmt ift.

Verhalten fich Subjekt und Prädikat zufammengenommen zur objektiven Einheit, wie Einheit: fo find fie in der objektiven Einheit *innerlich* verknüpft; fie *gehören* dann nicht nur zu *Einem* Objekte, fondern *machen* felbft zufammen nur *Ein* Objekt *aus*, in welchem das Subjekt als das Objekt felbft, das Prädikat aber als etwas *im* Subjekte, ein *Merkmal*, gedacht werden mufs. Das Subjekt erhält durch diefe Beftimmung in Rückficht auf das Prädikat den Rang des Subjektes im ftrengften Sinne; nämlich des Subjektes, das nicht Prädikat, nicht Merkmal eines Objektes, fondern Objekt ift; und das Prädikat ift in Rückficht auf daffelbe Subjekt als Prädikat im ftrengften Sinne beftimmt, d. h. als etwas, das nur durchs Verknüpftfeyn mit einem andern (dem Subjekte) als Prädikat, objektive Einheit hat, in einem Objekte vorhanden ift. Dem Gegenftande kömmt dadurch in Rückficht auf das, was an ihm Subjekt ift, das Merkmal des für fich beftehenden; der *Subftanz* — auf das aber was an ihm Prädikat ift, das Merkmal des in einem andern beftehenden, des *Accidenz* zu.

Verhalten fich Subjekt und Prädikat zufammengenommen zur objektiven Einheit wie Vielheit; fo find fie in der objektiven Einheit *äufferlich* verknüpft; das Prädikat macht dann nicht mit dem Subjekt *Ein* Objekt, fondern eiñ befonders Objekt,

das aber nur *durch* das *Aeusserlichverknüpftseyn* mit dem Subjekte als ein Objekt gedacht werden kann, aus. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung den Rang eines Objektes, das wenn es gesetzt wird ein anderes Objekt als mit ihm verknüpft, setzt, welches, obschon es selbst ein Objekt ist, gleichwohl von jenem abhängt, und durch dasselbe bestimmt wird. Das eine heisst in dieser Rücksicht *Grund*, das andere *Folge*; und dem Gegenstande, in wieferne er als Grund eines andern bestimmt ist, kömmt das Prädikat *der Ursache;* so wie dem andern, der durch jenen als Folge bestimmt gedacht wird, das Prädikat der *Wirkung* zu.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit wie Einheit und Vielheit zugleich; so sind sie in der objektiven Einheit *äusserlich* und *innerlich* verknüpft, und machen Ein aus zwey Objekten bestehendes Objekt aus. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung völlig gleichen Rang mit dem Prädikate, das ohne Unterschied auch die Stelle des Subjektes erhalten kann; *beyde zusammen* erhalten den Rang eines Gegenstandes, der aus mehreren Gegenständen besteht, die als Prädikate gedacht, *innerlich*, als Subjekte aber, mit einander *äusserlich* verknüpft sind, einander ausschliessen und *wechselseitig* bestimmen, Dem Gegenstande kömmt in dieser Rücksicht das Prädikat der *Gemeinschaft*, seinen Merkmalen aber das Prädikat der *Glieder*, und ihrem gegenseitigen Verhältnisse zur objektiven Einheit das Prädikat der *Koncurrenz* zu.

4) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Modalität* zu, in wieferne sein Verhältniss als objektive

objektive Einheit (als Gegenstand) zum Bewufstseyn des Vorstellenden bestimmt ist.

Verhält sich dasjenige, wodurch er als objektive Einheit gedacht wird, die Handlung des Zusammenfassens, zum Bewufstseyn wie Einheit; so kommt das Zusammenfassen im Bewufstseyn als nichts vom Bewufstseyn verschiedenes vor, so wird es im Bewufstseyn nicht vorgestellt, sondern vorgenommen, die Zusammenfassung in objektive Einheit geht wirklich vor, und dem Gegenstande kömmt das Prädikat des *Wirklichen* zu.

Verhält sich die Handlung des Zusammenfassens zum Bewufstseyn wie *Vielheit;* so kömmt das Zusammenfassen im Bewufstseyn als etwas von demselben verschiedenes vor, das heifst wird *in* demselben blos vorgestellt, nicht vorgenommen; die Zusammenfassung in objektive Einheit geht nicht wirklich vor, sondern es wird nur ihre Form gedacht; und dem Gegenstand kömmt das Prädikat des *Möglichen* (des *blos denkbaren* aber nicht gedachten) zu.

Verhält sich die Handlung des Zusammenfassens zum Bewufstseyn wie Einheit und Vielheit zugleich; so wird das Zusammenfassen eben dadurch, dafs es im Bewufstseyn vorgestellt wird, auch im Bewufstseyn vorgenommen; der Gegenstand wird dadurch, dafs er als denkbar vorgestellt wird, wirklich gedacht; seine Möglichkeit enthält den Grund seiner Wirklichkeit; und in dieser Rücksicht kömmt ihm das Prädikat der *Nothwendigkeit* zu.

Die Prädikate der *Modalität* bestimmen durchaus nichts an dem Gegenstande, als sein *Verhält-*

nifs zum Bewufstseyn, während die Prädikate der *Quantität*, *Qualität* und *Relation* nähere Bestimmungen der objektiven Einheit selbst sind, und in soferne als *innerliche* Prädikate des Gegenstandes gedacht werden müssen. Man urtheile mit welchem Rechte man diese Prädikate den *Dingen an sich* bisher beygelegt hat.

„So hienge also auch die *Wirklichkeit eines Gegenstandes* blos vom wirklichen Gedachtwerden desselben, und folglich vom blossen Denken ab? und diefs wäre kein offenbarer grober Idealismus?" — Die Wirklichkeit des Gegenstandes, in wieferne er *blos gedacht* wird, nichts als objektive Einheit ist, hängt in der That auch nur von wirklichen Zusammenfassen, vom Denken ab; und es ist hier nur von den Prädikaten die Rede, die durch die Form des Denkens bestimmt sind, und deren Wirklichkeit folglich schlechterdings davon abhängt, dafs wirklich gedacht werde, dafs sich die Form des Denkens wirklich äussere. Aber auch nur die Wirklichkeit des *gedachten* Gegenstandes hängt vom blossen Denken ab; die Wirklichkeit des (nicht blofs durch einen Begriff gedachten sondern angeschauten) Gegenstandes hängt von dem *Afficiertseyn* durch den gegebenen Stoff ab.— Von der Wirklichkeit des *Dinges an sich* aber ist keine andere als eine widersprechende Vorstellung, ein blosses Blendwerk, möglich. Der Ausdruck *wirklich*, der von *Wirken* abstammt, bezeichnet dasjenige was an der Vorstellung Produkt eines *Wirkens* ist. Alle *Realität*, alle Wirklichkeit in unsren Vorstellungen, mufs ein Produkt eines *Wirkens* seyn. — Die *Subjektive*, eines *Wirkens* unsrer Spontaneität, die *Objektive* eines *Wirkens* von Dingen ausser

uns

uns auf unsere Receptivität. In wieferne ein Gegenstand blos gedacht wird, in soferne ist seine Vorstellung, die Vorstellung der objektiven Einheit, ein blosses Produkt des Verstandes; eine Vorstellung, die in soferne blos *subjektive* Realität hat, und die Wirklichkeit, die dem Gegenstande beygelegt wird, ist blos *logische* Wirklichkeit, die vom Wirken der Spontaneität abhängt. In wieferne aber der gedachte Gegenstand *auch* angeschaut wird, die objektive Einheit sich auf ein durch von aussen afficiert seyn gegebenes Mannigfaltige, woraus sie hervorgebracht ist, bezieht, in soferne hat die Vorstellung *objektive* Realität, und die Wirklichkeit, die ihrem angeschauten Gegenstande beygelegt wird, ist nicht blos logische Wirklichheit, sondern *Reale* die von einem *Wirken* des Dinges ausser uns, da unsre Receptivität afficiert hat, abhängt, ungeachtet sie nur durch das *Denken*, das Zusammenfassen desjenigen, was in der Anschauung durch fremdes Wirken gegeben ist, als *Wirklichkeit* gedacht werden kann.

Die drey angeführten und bisher nur positiv bestimmten Prädikate der *Modalität* können aber auch *negativ* bestimmt seyn. Wird nämlich das Prädikat, durch dessen Zusammenfassen mit dem Subjekte die objektive Einheit erzeugt würde, nicht mit dem Subjekte zusammengefasst, so wird auch das Subjekt nicht als Gegenstand gedacht, und es kömmt ihm in soferne das Prädikat des Nichtwirklichen zu. Läfst sich aber das Prädikat, durch dessen Zusammenfassen mit dem Subjekte die objektive Einheit entstehen müsste, nicht mit demselben zusammenfassen, so wird das Subjekt als etwas Nichtdenkbares gedacht; und es kömmt ihm in

ſoferne das Prädikat des *Unmöglichen* zu. Wird endlich das Prädikat mit dem Subjekte zwar in objektive Einheit zuſammengefaſst, doch ſo, daſs dieſs Zuſammenfaſſen nicht durch die bloſſe Vorſtellung deſſelben, das wirkliche Denken, nicht durch die Denkbarkeit; die Wirklichkeit, nicht durch die bloſſe Möglichkeit beſtimmt wird; ſo kömmt dem Subjekte das Prädikat des *Zufälligen* zu.

Es haben alſo beyde *dynamiſchen* Klaſſen der Kategorien *Korrelata*, das heiſst ſie beſtehen jede aus zweyen ſich auf einander beziehenden Begriffen: *Subſtanz* und *Accidenz*, *Urſache* und *Wirkung*, ſyſtematiſches *Ganzes* und *Theile*, *Wirklichkeit* und *Nichtwirklichkeit*, *Möglichkeit* und *Unmöglichkeit*, *Nothwendigkeit* und *Zufälligkeit*. Die mathematiſchen hingegen haben keine Korrelata, und der Grund davon iſt, daſs die letztern aus dem einſeitigen Verhältniſſe entweder des Subjektes oder des Prädikates allein zur objektiven Einheit, die erſtern aber aus dem Verhältniſſe des in die objektive Einheit zuſammengenommenen Subjektes und Prädikates — beſtehen, welches in Rückſicht auf die *objektive* Einheit *wechſelſeitig* durch *Relation*, in Rückſicht auf das *Bewuſstſeyn* aber durch ein poſitives oder negatives Zuſammenfaſſen als poſitive oder negative *Modalität* beſtimmt ſeyn muſs.

Die Kategorien ſind alſo urſprünglich nichts anderes als beſtimmte Formen der Zuſammenfaſſung in objektive Einheit, beſtimmte Handlungsweiſe des Verſtandes, und in wieferne in der Handlungsweiſe des Verſtandes ſeine Natur beſteht, eigenthümliche Merkmale der Natur des Verſtandes in wieferne dieſelbe begreiflich iſt. Wer nun weiter

ter fragen wollte: *wie* der Verſtand zu dieſer beſtimmten Handlungsweiſe gelange, würde ſehr ungereimt fragen. Die in den von mir entwickelten Kategorien auf die einfachſten *vorſtellbaren* Elemente zurückgeführte Handlungsweiſe des Verſtandes iſt die Gränze alles deſſen, was vom Verſtande begreiflich, ja auch nur vorſtellbar iſt, eine Gränze, die man nicht überſchreiten kann, ohne ſich ins gränzenloſe Gebieth des Nichtvorſtellbaren zu verlieren. Der Verſtand, der zu aller Erklärung vorausgeſetzt werden muſs, kann in ſoferne nicht ſelbſt erklärt werden; und ſeine einmal erkannte Handlungsweiſe, durch welche das Denken beſtimmt iſt, läſst ſich keineswegs ihren äuſſern Gründen nach durchs Denken beſtimmen.

Der Verſuch, die Handlungsweiſe des Verſtanſtandes von den vorgeſtellten Gegenſtänden, und zwar von den als *Dinge an ſich* gedachten Gegenſtänden, ableiten zu wollen, war freylich bey dem bisher allgemeinen Verkennen des Vorſtellungsvermögens unvermeidlich; muſs aber wohl mit dem miſsverſtandenen Begriffe des *Dinges an ſich* von ſelbſt wegfallen. Da die Vorſtellung des Gegenſtandes als Gegenſtand eine Wirkung des Verſtandes iſt, ſo müſste die Handlung, durch welche dieſe Wirkung hervorgebracht wird, eine Wirkung ihrer Wirkung (des Gegenſtandes in wieferne er als Gegenſtand gedacht wird) ſeyn, wenn ſie durch den gedachten Gegenſtand beſtimmt würde. Da uns von den Dingen auſſer uns nicht die Vorſtellung ſelbſt, ſondern nur Stoff der Vorſtellung gegeben ſeyn kann; ſo kann uns auch nicht die Vorſtellung des beſtimmten Gegenſtandes, ſondern nur der rohe Stoff derſelben, das bloſſe empiriſche

Man-

Mannigfaltige gegeben seyn, welches aber erst im Gemüthe auf Einheit gebracht, vorgestellt werden muss, bevor es durch den Verstand in eine Einheit des *Vorgestellten* zusammengefasst werden kann. Dasjenige nun worin dieses blosse Zusammenfassen besteht, oder vielmehr die bestimmte Weise dieses blossen Zusammenfassens, gehört dem Zusammenfassenden, d. i. der Spontaneität, an, die dadurch ihren Rang als *Verstand* erhält. Ob und in wieferne die der Spontaneität eigenthümliche Handlungsweise in den Dingen an sich gegründet sey? oder wie sie überhaupt mit denselben zusammenhänge? gehört unter die Fragen, die niemand aufwerfen wird, der ihren Sinn versteht und die Gränzen der Vorstellbarkeit kennt.

§. LXXIII.

Die reinen Vorstellungen der Kategorien sind Vorstellungen und zwar *Begriffe à priori*, und in soferne Vorstellungen *nothwendiger* und *allgemeiner* Merkmale der durch den Verstand bestimmten Gegenstände.

Die Kategorien selbst sind keine Vorstellungen, und folglich auch keine Begriffe; aber sie sind *Formen* der Begriffe, und in wieferne sie vorstellbar sind, Gegenstände von Vorstellungen, und zwar solche Gegenstände, die nicht unmittelbar durch Anschauung, sondern nur durch Begriffe vorgestellt werden können, deren Vorstellungen also Begriffe sind. Wirklich können die Formen der objektiven Einheit, nur durch ihre Beziehung auf ein *vorgestelltes* Mannigfaltige, vorgestellt, d. h. gedacht werden. In wieferne nun die Formen der

der objektiven Einheit durch die Handlungsweiſe des Verſtandes beſtimmt ſind, in ſoferne ſind die *Kategorien* Gegenſtände, die vor aller Vorſtellung im bloſſen Gemüthe beſtimmt ſind, und denen in ihren Vorſtellungen kein durchs Afficiertwerden beſtimmter Stoff, ſondern lediglich die *a priori* gedachte, das heiſst, auf eine Vorſtellung *a priori* (das vorgeſtellte Mannigfaltige überhaupt) bezogene Handlungsweiſe der Spontaneität, entſpricht. Die Kategorien werden *rein* vorgeſtellt, wenn man ſie von allem Empiriſchen, durchs Afficiertſeyn Gegebenen, und von den Formen der Anſchauung dem bloſſen Raume und der bloſſen Zeit abgeſondert vorſtellt. Als Gegenſtände dieſer reinen Vorſtellungen ſind ſie durch den *bloſſen Verſtand* und das bloſſe *Vorſtellungsvermögens überhaupt*, unabhängig von der *Sinnlichkeit, à priori* beſtimmt; obwohl ſie ſich auf Anſchauungen beziehen, und folglich auch durch die Sinnlichkeit beſtimmt ſeyn müſſen, wenn ſie Merkmale nicht blos denkbarer, ſondern Erkennbarer (d. h. denkbarer und anſchaulicher) Gegenſtände werden ſollen, wie weiter unten beſtimmter gezeigt wird. Man kann die reinen Vorſtellungen der Kategorien mit Recht die *Stammbegriffe* des reinen Verſtandes nennen, vorausgeſetzt, daſs man unter dieſem Ausdrucke keine angebohrnen Vorſtellungen, ſondern Begriffe verſtehe, die unmittelbar aus dem reinen Verſtande abſtammen, obwohl ſie nicht vor der Erfahrung, im Bewuſstſeyn entſtehen können.

Durch objektive Einheit wird der Gegenſtand als *Gegenſtand überhaupt*, und durch die *Kategorien* als *beſtimmter Gegenſtand* gedacht. Iedes Urtheil muſs Quantität, Qualität, Relation und Modalität

dalität haben, das heiſst, es iſt keine eigentliche Verſtandeshandlung möglich, die nicht durch die Handlungsweiſe des Verſtandes aus dieſen vier Geſichtspunkten beſtimmt ſeyn müſste. Es iſt alſo auch kein Begriff eines beſtimmten Gegenſtandes, der nur durch ein ſynthetiſches Urtheil erzeugt werden kann, möglich, auſſer daſs ſeine Form aus eben dieſen vier Geſichtspunkten beſtimmt ſey. Ieder *beſtimmt gedachte* Gegenſtand muſs, in wieferne er beſtimmt gedacht wird, durch die Merkmale der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gedacht werden. Die Kategorien *müſſen* alſo allen beſtimmten Gegenſtänden beygelegt werden, weil dieſe *nur* durch jene beſtimmt gedacht werden *können*, d. h. die Kategorien ſind *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der beſtimmten Gegenſtände.

Durch dieſe einleuchtende bey jeder anderen Ableitung der Kategorien aber unerweisliche *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* der allgemeinſten Prädikate der erkennbaren Dinge, ſollte doch die *Kritik der Vernunft*, die den Urſprung der Kategorien im reinen Verſtande zuerſt und nur auf einem anderen Wege gezeigt hat, gegen den Einwurf, *daſs ſie die Gewiſsheit des menſchlichen Wiſſens aufhebe*, geſichert geweſen ſeyn. Wie? beſtünde die Gewiſsheit unſres Wiſſens nicht im Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit gewiſſer Urtheile? Und wie ſoll dieſe Nothwendigkeit einleuchtender erwieſen werden können, auſſer wenn gezeigt wird, daſs ſie ihren Grund in der Natur des Verſtandes ſelbſt haben. Oder iſt ein Urtheil nicht nothwendig, in wieferne es der Form gemäſs iſt, unter welcher der Verſtand allein urtheilen kann? Iſt nicht das Merkmal eines Gegenſtandes nothwendig und allgemein,

mein, wenn es an fich nichts anderes als die Form ift, unter welcher allein ein beftimmter Gegenftand fich denken läfst? Ift nicht jede Nothwendigkeit nur als Bedingung des Wirklichen erweislich; aber ift fie auch wenn fie als Bedingung des Wirklichen aufgeftellt ift, wirklich erwiefen? Wenn man fich alfo nur eines einzigen wirklich als beftimmt vorgeftellten Gegenftandes bewufst, fo mufs man fich auch der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Kategorien bewufst feyn, weil durch fie die wirkliche Vorftellung des beftimmten Gegenftandes allein möglich ift. Woher hingegen diefe Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wenn die Kategorien *à pofteriori* durch ein bloffes Afficiertfeyn beftimmt wären, und als empirifche Merkmale den Dingen an fich angehörten? Könnte dann ihre Nothwendigkeit im Bewufstfeyn anders als durch *Gewohnheit* erklärt, und ihre Allgemeinheit für *weiter reichend als die Zahl* der in der Erfahrung vorgekommenen Fälle angenommen werden?

§. LXXIV.

Die Kategorien gehören in Beziehung auf das Vorftellungsvermögens überhaupt dem Verftande in *engerer*, in Beziehung auf die Sinnlichkeit aber dem Verftande in *engfter Bedeutung* an.

Die *Kategorien* find *a priori* beftimmte Handlungsweifen der Spontaneität des Vorftellungsvermögens, beftimmte Verbindungsarten des vorgeftellten Mannigfaltigen. Sie laffen fich daher ohne ein *vorgeftelltes* Mannigfaltige fo wenig denken, als die Form der Vorftellung, die durch Verbin-

dung eines Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit ohne ein Mannigfaltiges überhaupt. Aber das vorgestellte Mannigfaltige, das den Kategorien als Stoff untergelegt werden *mufs*, wenn sie vorgestellt werden sollen, ist nur dann ein *unter der allgemeinen Form der Anschauung* vorgestelltes Mannigfaltige, wenn sie auf ein durch, ein durch die Art des Afficiertwerdens gegebenes Mannigfaltige bezogen, und folglich als Formen der Erkennbarkeit gedacht werden sollen. Werden sie hingegen ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach als Formen der blossen *Denkbarkeit* vorgestellt, so darf das Mannigfaltige, das ihnen als Stoff untergelegt wird, nicht das durch die Anschauung *a priori* in der Zeit, sondern nur das durch die Vorstellung des Mannigfaltigen *a priori* überhaupt vorgestellte Mannigfaltige seyn, welches in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt aufgestellt ist. Denn in wieferne die Kategorien in der blossen Spontaneität bestimmt sind, betreffen sie blos die Handlung der Spontaneität, nicht den Stoff dieser Handlungen, sind sie blosse Merkmale der objektiven Einheit, nicht eines gewissen Stoffes, blosse Formen des Verbindens, nicht Formen des zu verbindenden Mannigfaltigen. Die besondere, durch die Natur der Sinnlichkeit bestimmte Form des Mannigfaltigen gehört also keineswegs unter die Merkmale der blossen Kategorien, sondern nur das vorgestellte Mannigfaltige überhaupt, oder die Vorstellung der allgemeinen Form des Stoffes überhaupt. Die Kategorien sind also nicht blos unabhängig von der Sinnlichkeit, ohne Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauungen, d. h. ohne die blosse Zeit, denkbar, sondern müssen auch, wenn sie ohne Beymischung alles fremdartigen in

ihrer

ihrer urfprünglichen Reinheit und ihrem eigentlichen Wefen nach, gedacht werden follen, unabhängig von der Sinnlichkeit und abgefondert von der Zeit gedacht werden. Daher die *Ewigkeit* der logifchen Wefen.

Die rein - vorgeftellten Kategorien beziehen fich alfo durch das *a priori* vorgeftellte Mannigfaltige überhaupt, deffen durch den Verftand beftimmte Verbindungsarten fie find, nicht auf die Sinnlichkeit, fondern auf das Vorftellungsvermögen überhaupt. Sie find Verbindungsarten des vorgeftellten Mannigfaltigen überhaupt, ohne Rückficht, ob diefs Mannigfaltige durch Sinnlichkeit vorgeftellt fey oder nicht; folglich eigenthümliche Handlungsweifen desjenigen Vermögens, welches durch die Verbindung des Vorgeftellten Vorftellungen erzeugt, oder welches eben fo viel heifst, fie gehören dem *Verftande in engerer Bedeutung*, an.

Der Verftand in engfter ift vom Verftande in engerer Bedeutung in nichts unterfchieden, als dafs diefer nur auf das Vorftellungsvermögen *überhaupt*, jener aber auf das *finnliche* Vorftellungsvermögen fich bezieht. Es ift eine und ebendiefelbe Spontaneität, welche nach ebendenfelben in ihrer Natur beftimmten Handlungsweifen (den reinvorgeftellten *Kategorien*) als Verftand in engerer Bedeutung das vorgeftellte Mannigfaltige überhaupt, als Verftand in engfter aber das durch Anfchauung vorgeftellte Mannigfaltige verknüpft. Ebendiefelben Kategorien alfo, welche in ihrer Beziehung auf das Vorftellungsvermögen überhaupt, dem Verftande in engerer Bedeutung angehören, gehören in ihrer Beziehung auf die Sinnlichkeit dem Verftande

in engſter Bedeutung an, der ſich von jenem nur durch ſeine beſtimmte Beziehung auf die Sinnlichkeit unterſcheidet.

Wird alſo den *Kategorien* die Vorſtellung *à priori* des Mannigfaltigen überhaupt als Stoff untergelegt, ſo gehören ſie dem Verſtand in engerer — wird ihnen die vorgeſtellte allgemeine Form der Anſchauung überhaupt untergelegt, ſo gehören ſie dem Verſtande in engſter Bedeutung an, deſſen Natur in der Beziehung der Handlungsweiſe der Spontaneität auf die Form der Anſchauung beſtehen muſs.

§. LXXV.

Die Kategorien in ihrer beſtimmten Beziehung auf die allgemeine Form der Anſchauungen (die bloſſe Zeit) vorgeſtellt, heiſſen *Schemate* und ſind in folgender Tafel erſchöpft.

(1.)

Quantität in der Zeit, oder Zeitreihe
Zahl.

(2.)

Qualität in der Zeit, oder Zeitinhalt
Grad.

(3.)

Relation in der Zeit oder Zeitordnung
Beharrlichkeit.
beſtimmte Succeſſion.
beſtimmtes Zugleichſeyn.

(4.)

(4.)

Modalität in der Zeit, oder Zeitinbegriff

Seyn zu irgend einer }
Seyn in einer bestimmten } *Zeit.*
Seyn zu aller }

(1) Um sich zu überzeugen, dass die reine Vorstellung *der Zahl* aus der auf die Vorstellung der *blossen Zeit* bezogenen Vorstellung der *bestimmten Quantität* bestehe, darf man nur den Begriff des *Zählens* bestimmt genug zergliedern. Zählen heisst nämlich: gleichartige Einheiten nach einander zu einander hinzuthun (successive, d. h. in der Zeit verbinden) und das Produkt dieser Operation, die *Zahl*, ist eine Quantität, welche aus einer in der Zeit vollendeten Zusammenfassung vieler Einheiten besteht; Quantität, welche durch alle drey untergeordnete Kategorien bestimmt ist, und in deren Vorstellung Einheit, Vielheit und Allheit, *in wieferne* sie sich in der Zeit bestimmen lassen, als wesentliche Merkmale enthalten sind.

Es ist nur ein *einziges* Schema der Quantität, nämlich die *Zahl*, möglich. Da die blosse Zeit *nur* als ein *Mannigfaltiges* vorgestellt werden kann, so kann die Kategorie der *quantitativen Einheit* allein unmöglich ein unmittelbares Merkmal der blossen Zeit seyn; und da die blosse Zeit als ein *unbegränztes* Nacheinanderseyn gedacht werden muss, so lässt sich ohne Widerspruch eben so wenig die Kategorie der *quantitativen Allheit* auf sie beziehen, wodurch sie als *alle Zeit*, d. h. als ein

vollendetes Ganze, und folglich ohne weitere *Folge*, und folglich begränzt, gedacht werden müsste. Die Zeit läſst ſich alſo eigentlich nur durch die Kategorie *der Vielheit* beſtimmen. In wieferne aber unter quantitativen Vielheit, Vielheit der Subjekte ebendeſſelben Prädikates, gleichartiger Einheiten und unter beſtimmter Vielheit nur Einheit dieſes gleichartigen Vielen gedacht werden muſs, in ſoferne kann die Vielheit in der Zeit nur als Einheit des nacheinander beſtimmten gleichartigen Vielen, d. h. *als Zahl*, und durch alle drey Kategorien der Quantität beſtimmt, vorgeſtellt werden.

Die Quantität iſt nur in ihrer beſtimmten Beziehung auf die Zeit, d. i. als *Zahl* erkennbar. Wie denn auch die Quantität im Raume nur durch *Meſſen* vermittelſt eines als *numeriſche Einheit* angenommnen Theiles ſich beſtimmt erkennen läſst.

(2) Um ſich zu überzeugen, daſs die *reine* Vorſtellung *des Grades* aus der Vorſtellung der in der Zeit beſtimmten Qualität beſtehe, darf man ſich nur über den beſtimmten Begriff eines Grades überhaupt genaue Rechenſchaft abfordern. Grad heiſst nach der allgemeinſten Uebereinſtimmung die *Quantität der Qualität*, Gröſſe der Beſchaffenheit, intenſive Gröſſe, Vielheit ohne Extenſion; eine Vielheit alſo die nicht im Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen beſteht, nicht im Raume, ſondern in der bloſſen Zeit beſtimmt iſt; nicht durch den äuſſeren, ſondern lediglich durch den inneren Sinn angeſchaut werden kann. Was in der Zeit angeſchaut werden ſoll, muſs in der Zeit gegeben ſeyn, oder in dem inneren Sinne durch ein Afficiertſeyn vorkommen, es muſs ihm eine *Empfindung* ent-

entſprechen. Wenn nun dasjenige, dem eine Empfindung entſpricht, beſtimmt gedacht werden ſoll, ſo kann dieſs nur dadurch geſchehen, daſs das Mannigfaltige, welches durch den inneren Sinn angeſchaut wird (die Veränderung in uns) durch den Verſtand den Kategorien der beſtimmten Qualität gemäſs zuſammengefaſst, und folglich als eine mit Negation verbundene (limitirte) Realität gedacht, d. h. daſs ihm das Prädikat des *Grades* beygelegt werde.

Da nämlich alle Empfindung unter der allgemeinen Form aller ſinnlichen Vorſtellung, der bloſſen Zeit, ſteht; ſo muſs die *Realität*, die mehr als bloſſe Kategorie, mehr als leere Gedankenform, mehr als logiſche Bejahung ſeyn ſoll, einen durchs Afficiertſeyn gegebenen Stoff haben; es muſs ihr ein Gegebenes durch Empfindung eine Veränderung in uns, ein Erfüllen der Zeit entſprechen. Die erkennbare (nicht bloſs denkbare, logiſche,) Realität muſs alſo als *erfüllte Zeit*, als ein *Seyn in der Zeit*, ſo wie die *Negation*, die mehr als eine logiſche Funktion des Verneinens ſeyn ſoll, als Negation in der Zeit, *leere Zeit*, *Nichtſeyn in der Zeit* gedacht werden. Der Unterſchied zwiſchen dieſem mehr als logiſchem *Etwas* und *Nichts* beſteht dann in dem Unterſchiede zwiſchen der erfüllten und der leeren Zeit. Ein und ebenderſelbe Zeittheil kann nämlich durch Empfindung mehr oder weniger erfüllt ſeyn, das Etwas in der Zeit kann ſich mehr oder weniger dem *Nichts* in der Zeit nähern, die Realität kann mehr oder weniger durch Negation beſtimmt, limitirt ſeyn; ſie kann einen gröſſeren oder kleineren Grad haben, aber ſie muſs jederzeit einen Grad haben, wenn ſie *in ihrem Unterſchiede* von bloſſer Negation, als *beſtimmte Realität*,

lität, erkennbar seyn soll. Die Qualität in der Zeit, die erkennbare Qualität, kann daher weder als lauter Realität ohne Negation, noch als lauter Negation ohne Realität, sondern sie muss als Realität mit Negation verbunden, als *limitirt* gedacht werden. Es giebt daher nur ein *Einziges* Schema der Qualität, nämlich des Grades. Die Qualität ist nur in ihrer bestimmten Beziehung auf die Zeit, d. h. nur als Grad erkennbar.

Zahl und *Grad* sind also die *Schemate*, welche sich aus der bestimmten Beziehung der *mathematischen* Kategorien auf die allgemeine Form der Anschauung, nämlich die *blosse Zeit* ergeben, und daher selbst die *mathematischen Schemate* heissen können.

(3) Durch die Schemate der Relation ist die Beziehung der Kategorien der Relation auf die Form der Anschauung überhaupt bestimmt, und durch die Vorstellungen dieser Schemate werden die drey Arten gegenseitiger Verhältnisse zusammengenommener Subjekte und Prädikate zur objektiven Einheit als in der Zeit bestimmbar vorgestellt.

a) *Substanz in der Zeit* ist das Subjekt, in wieferne es als Subjekt im strengsten Sinne als für sich bestehend in der Zeit bestimmt ist, das bleibende Subjekt, das *Beharrliche*. *Accidenz* in der Zeit hingegen ist das Prädikat in wieferne es als Prädikat im strengsten Sinne, als Prädikat, das nicht die Stelle seines Subjektes vertreten kann, als nur im Subjekte bestehend, bestimmt ist; und folglich das nicht bleibende in der Zeit, das *Veränderliche*.

Da

Da dasjenige was in der bloſſen *Zeit allein* gegeben iſt, und angeſchaut werden kann, nothwendig *Veränderung* iſt, ſo muſs dasjenige, was in der Zeit als beharrlich, und folglich als keine Veränderung, gedacht werden ſoll, wenn es mehr als denkbar, wenn es auch anſchaulich ſeyn ſoll, im *Raume* angeſchaut werden können; der Stoff, der dem Beharrlichen in der Zeit entſpricht, muſs dem äuſſern Sinne gegeben ſeyn, und das Beharrliche iſt nur im Raume und in der Zeit erkennbar. Was alſo als Subſtanz, als beharrlich in der Zeit, *erkannt* werden ſoll, muſs als etwas auſſer uns, den Raum erfüllendes, angeſchaut werden; es muſs ihm das Prädikat *der Ausdehnung* zukommen können. Das Subjekt unſres Vorſtellungsvermögens, das nicht als *etwas auſſer uns* anſchaulich iſt, kann und muſs daher zwar als Subſtanz, als beharrlich in der Zeit *gedacht* — aber es kann durchaus nicht als Subſtanz *erkannt* werden; die Seele gehört nur in das Gebieth der blos denkbaren nicht (der Denkbaren und Anſchaulichen) der *Erkennbaren* Subſtanzen.

b) Die Succeſſion oder die Reihe des in der Zeit anſchaulichen durch die Kategorie der Urſache und Wirkung beſtimmt, giebt das Schema der beſtimmten Succeſſion, d. h. derjenigen Succeſſion bey welcher *nothwendig* das eine Glied der Reihe als folgend das andere als vorhergehend gedacht werden muſs. In wieferne nämlich etwas in der Zeit gegebenes als Grund eines anderen in der Zeit gegebenen beſtimmt iſt; in ſoferne hängt das Seyn in der Zeit dieſes letztern vom Seyn in der Zeit des erſtern als Folge vom Grunde, aber nicht umgekehrt (der Grund von der Folge) ab. Wenn

 die

die Prädikate der Ursache und Wirkung *erkennbaren* Gegenständen beygelegt werden sollen, so müssen sie durch das Schema der bestimmten Succession als *Zeitbestimmung* vorgestellt werden können, oder welches eben so viel heisst der erkennbaren *Ursache* und *Wirkung* muss ein in der blossen Zeit angeschautes Mannigfaltige entsprechen.

Die *erkennbare Wirkung* ist daher dasjenige, dessen Entstehen in der Zeit durch etwas anderes, worauf es *nothwendig* folgt (die Ursache) bestimmt ist, und die *erkennbare Ursache* ist dasjenige, was in *der Zeit* Grund der Entstehung eines andern ist. Dasjenige, was *an* einem Dinge Grund der Entstehung eines andern ist, heisst die *Kaussalität*. Jede erkennbare *Kaussalität* muss daher selbst entstehen, weil sie nur als Grund *in der Zeit* erkannt werden kann. In wieferne die Caussalität in der Zeit entsteht, heisst sie *Veränderung*, und in wieferne diese Veränderung Grund des Entstehens der Wirkung (einer anderen Veränderung) ist, heisst sie *Handlung*; während die Veränderung, welche blosse Wirkung ist, ein *Leiden* heisst.

Da die *Kaussalität*, so wohl an der Ursache als an der Wirkung nur als *Veränderung*, die *Substanz* aber nur als das *Beharrliche*, Unveränderliche in der Zeit, erkennbar ist, so ist es einleuchtend, dass die Substanz nicht als Substanz, sondern nur in ihren *Accidenzen* erkennbare Kaussalität und erkennbare Wirkung seyn könne. In wieferne jedes *Accidenz* nur Prädikat der Substanz seyn kann, in soferne muss freylich die Substanz, deren Accidenz eine Kaussalität ist, als die Ursache gedacht werden, aber sie kann nur durch ihr Accidenz (nicht als *Sub-*

stanz)

ſtanz) als erkennbare Urſache gedacht werden; wie dann die *Handlung*, worin die eigentliche Kauſſalität einer Wirkung in der Zeit beſteht, nothwendig *nur als Veränderung* und daher unmöglich als etwas Beharrliches gedacht werden kann. Wenn man nun unter *Kraft* die *unmittelbar-handelnde* Subſtanz, eine in der Subſtanz ſelbſt unmittelbar vorhandene Kauſſalität, verſteht, ſo iſt es ausgemacht, daſs es keine *erkennbare* Kraft geben könne, weil jede Handlung nur als Veränderung, nur als Accidenz, und folglich als kein ſubſtanzielles, fortwährendes, nicht entſtehendes Handeln erkannt werden kann. Daher auch die einzige Kraft, die wir den uns erkennbaren Subſtanzen, den Beharrlichen im Raume, beylegen können, die *Bewegende*, keineswegs als in der Subſtanz, welche eine andere zur Bewegung beſtimmt, vorhanden, ſondern auch dieſer wieder von einer andern mitgetheilt gedacht werden muſs. Das Bewegende bewegt nur durch Bewegung, verändert nur in wieferne es ſelbſt verändert wird; ein Accidenz in der bewegenden Subſtanz iſt der Grund eines Accidenz in der Bewegten. Die Spontaneität unſres Vorſtellungsvermögens in wieferne ſie dem vorſtellenden Subjekte als deſſen eigenthümliches Prädikat zukommt, iſt *Kraft* im ſtrengſten Sinne des Wortes; aber *erkennbar* iſt ſie nur in ihrer im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Handlungsweiſe, den Formen der Spontaneität und folglich nicht als Kraft, ſondern nur als *Vermögen*. In ihrem Zuſammenhange mit dem Subjekte als Subſtanz, als eigentliche Kraft, gedacht, iſt ſie *blos denkbar*, und ſo wenig als in ihrer *Subſtanzialität*, *erkennbar*.

So wie das Merkmal der erkennbaren Kauſſalität keiner Subſtanz unmittelbar zukommen kann, ſo kann auch keiner das Merkmal der *erkennbaren Wirkung* beygelegt werden. Dasjenige, was durch ein anderes in der Zeit beſtimmt wird, und folglich entſteht, kann nicht das Beharrliche, nicht die Subſtanz, ſondern nur ein Accidenz ſeyn. Iede erkennbare Wirkung kann alſo nur ein Accidenz ſeyn; und *es giebt keine erkennbare Urſache der Subſtanzen.* (Daher unſtreitig die alte Meynung von der Ewigkeit der Materie.)

c) Das Zugleichſeyn oder die Reihe des nur mittelbar in der Zeit, unmittelbar aber im Raume Anſchaulichen, durch die Kategorie der Gemeinſchaft beſtimmt, giebt das Schema des beſtimmten Zugleichſeyns, bey welchem nothwendig die Glieder als nicht aufeinander folgend, ſondern als zugleich mit einander verknüpft gedacht werden müſſen. Der beſtimmte Begriff von dieſem Schema wird am leichteſten dadurch erhalten, daſs man ſich daſſelbe in ſeinem Urſprunge aus der Verbindung des Schemas der Subſtanzialität mit dem Schema der Kauſſalität denkt. Die erkennbare Gemeinſchaft beſteht nämlich aus der erkennbaren Subſtanzialität, dem Beharrlichen im Raume, und aus der erkennbaren Kauſſalität, der Handlung in der Zeit zuſammengenommen, und auf mehr als ein Objekt bezogen; und ein Gegenſtand iſt mit dem anderen in *erkennbarer Gemeinſchaft*, wenn beyde als etwas im Raume beharrliches, und in der Zeit wechſelſeitig aufeinander wirkendes gedacht werden, ſo daſs die Handlung des einen Grund von gewiſſen Accidenzen im andern, und die Handlung des andern Grund von gewiſſen Accidenzen

cidenzen in dem Einen ist. Das als zugleich vorhanden Erkennbare muss im Raume und in der Zeit zugleich bestimmt seyn; folglich müssen ihm beyde Zeitbestimmungen die negative des Beharrlichen, und die positive der bestimmten Folge zugleich zukommen. Die denkbare Gemeinschaft kann nur in soferne erkennbar, Gemeinschaft erkennbarer Gegenstände seyn, als diese erstens als erkennbare Gegenstände durch das Beharrliche im Raume, zweytens als *erkennbar verknüpfte* Gegenstände durch Kaussalität in der Zeit wechselseitig be- stimmt sind.

Durch die drey Kategorien der Relation wird die Zeit in ihren drey *Modis*, der *Dauer*, der *Folge*, und dem *Zugleichseyn* auf *Objekte* (objektive Einheit), und durch die Zeit selbst werden die Kategorien der Relation auf Anschauungen, und folglich auf das in der Anschauung gegebene, anwendbar.

(4) Durch die Schemate der *Modalität* ist die Beziehung der Kategorien der Modalität auf die allgemeine Form der Anschauung bestimmt als Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit des in der Zeit Anschaulichen.

a) Die Kategorie der Möglichkeit, oder die im Bewufstseyn blos vorgestellte Form des *Denkens*, die Denkbarkeit, mit der blos vorgestellten Form der Anschauung verbunden, giebt das *Schema des Möglichen*, Denkbarkeit des Anschaulichen, und in wieferne die Form der Anschauung, die blosse Zeit, Bedingung der Empfänglichkeit für einen Stoff ist entsteht aus dieser Verbindung Denkbarkeit dessen was der Empfänglichkeit gegeben werden, Denkbarkeit desjenigen dem eine Empfindung entspre-

chen

chen kann; etwas das gedacht (im Bewufstseyn in eine objektive Einheit verbunden) werden kann, in wieferne es sich durch ein Afficiertseyn geben läfst, oder welches eben so viel heifst, der Bedingung dieses Afficiertseyns, der *bloffen Zeit*, gemäfs ist.

Durch die bloffe Kategorie der Möglichkeit ist nichts als *logische* Möglichkeit, die bloffe Denkbarkeit, bestimmt, die wohl hauptfächlich darum mit der *reellen*, der erkennbaren, Möglichkeit verwechfelt wurde, weil der Unterschied zwischen Denken und Erkennen bis auf *Kant* ein so tiefes Geheimnifs geblieben war. Die bloffe Denkbarkeit wird nur durch ihre Beziehung auf Anschaulichkeit zur Erkennbarkeit; und so wie die logische Möglichkeit in der Denkbarkeit besteht, so besteht die *reelle* in der Erkennbarkeit. Einem Gegenstande kömmt alfo nur in soferne erkennbare Möglichkeit, reelle Möglichkeit zu, als ihm Erkennbarkeit zukömmt. Im Erkenntnifsvermögen alfo, und nicht wie bisher in dem nichtvorstellbaren *Dinge an sich*, (oder auch gar in der Gottheit) ist der uns begreifliche Grund der reellen Möglichkeit aufzusuchen.

b) Die Kategorie der Wirklichkeit, oder das im Bewufstseyn vorgenommene Denken, bezogen auf die wirkliche Anschauung, oder den unter der Form der sinnlichen Vorstellung im Gemüthe vorhandenen Stoff, giebt das *Schema der Wirklichkeit*, das Denken des durchs Afficiertseyn gegebenen, und durch die allgemeine Form der Anschauung zur Anschauung gewordenen Stoffes; die objektive Einheit aus dem unter der Form des Nacheinanderseyns angeschauten Mannigfaltigen erzeugt, der gedachte

gedachte Gegenstand in einer durchs Afficiertseyn bestimmten Zeit, das Seyn in einer bestimmten Zeit.

Durch die blosse Kategorie der Wirklichkeit ist nichts als die *logische Wirklichkeit* bestimmt. Logisch *möglich* ist, was sich denken läfst; logisch *wirklich*, was gedacht wird. Allein das was gedacht wird, ist keineswegs darum etwas *Existierendes*; und so wie die Denkbarkeit eines Gegenstandes sich auf Anschaulichkeit desselben beziehen muss, wenn ihm reelle Möglichkeit zukommen soll: so muss das Gedachtwerden desselben auf wirkliche Anschauung bezogen seyn, wenn ihm reelle *Existenz* beygelegt werden soll. Von einem Gegenstande die erkennbare (mehr als denkbare) Existenz behaupten, heifst ihm das Prädikat des *Erkanntseyns* beylegen.

Die Existenz heifst *Wirklichkeit*, weil sie, in wieferne sie vorstellbar ist, nur ein Produkt des *Wirkens* seyn kann. Die logische *Existenz* kommt durch Denken, die blosse Handlung der Spontaneität, und die reelle durch *Denken* und *Anschauen*, wirken, und afficiert seyn, in unsrer Vorstellung vor. Die Existenz unsres vorstellenden Ichs ist durch ein Afficiertseyn, welches eine *unmittelbare* Wirkung der blossen Spontaneität ist, vorstellbar; die Existenz der Gegenstände ausser uns aber durch ein Afficiertseyn welches *unmittelbare* Wirkung der Dinge ausser uns ist; ungeachtet die erkennbare Existenz unsres vorstellenden Ichs, für das wir kein anderes Prädikat als das blosse Vorstellungsvermögen haben können, ihrer Erkennbarkeit nach *mittelbar* von einem Afficiertseyn von aussen (woran sich die Formen der Vorstellungen zuerst äussern), und

und die erkennbare *Existenz* der Dinge außer uns (die nur durch die vom Verstande vorgenommene Verbindung des durchs Afficiertseyn gegebenen und in einer Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen *gedacht* werden können) ihrer Erkennbarkeit nach von der Handlung der Spontaneität *mittelbar* abhängt.

Die *Existenz* heisst *Realität*, nicht weil sie eine *Qualität* des Gegenstandes ist (denn durch die Existenz wird nichts im Gegenstande gesetzt), sondern weil sie sich als logische *Existenz* nur von einem Subjekte behaupten läßt, das als Objekt gedacht wird, und folglich durch ein positives Prädikat bestimmt ist, d. i. *logische Realität* hat — als reelle Existenz aber nur von einem Subjekte, dem erkennbare Realität zukömmt, nämlich dem im Gemüthe ein Afficiertseyn entspricht.

Da man bisher die denkbare Wirklichkeit von der erkennbaren, die logische von der reellen, nicht genau zu unterscheiden wußte, so ist es begreiflich genug, warum ein Theil der Philosophen die Vorstellung der *Existenz* durch auffallend misslungene Versuche erklärt, der andere aber für schlechterdings unerklärbar gehalten hat. Die meisten stimmten darin überin, daß die *Existenz* eine von unsrem Gemüthe ganz unabhängige Beschaffenheit des *Dinges an sich* wäre, das dem Dinge an sich zukommende Prädikat des *Seyns*, das sie bald vom Vorgestelltwerden, und von dem sie unmittelbar darauf das Vorgestelltwerden ableiteten, ohne von beyden einen bestimmten Begriff zu haben. Unter *Seyn* wird etwas von der blossen Vorstellung verschiedenes als *bestimmt* gedacht, das was von der blossen Vorstellung als verschieden gedacht

dacht wird, ist *objektive Einheit*, die entweder ein blosses Produkt der Spontaneität aus dem vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt ist, *logisches Seyn* — welches im Urtheile durch das Wörtchen *ist* dem Zeichen der Verbindung zwischen Prädikat und Subjekt ausgedruckt wird — oder aber ein Produkt der Spontaneität, und der durch ein Ding ausser uns afficierten Receptivität, ein reelles, ein *erkennbares Seyn*.

c) Die Kategorie der *Nothwendigkeit*, oder das im Bewusstseyn zugleich vorgestellte und vorgenommene Denken, bezogen auf Anschaulichkeit und wirkliche Anschauung zugleich, giebt das Schema der Nothwendigkeit, welches aus der Verbindung des Schema der Möglichkeit mit dem Schema der Wirklichkeit besteht, dem mit der blossen Erkennbarkeit verknüpften Erkanntseyn, dem Seyn in irgend einer Zeit im Zusammenhange mit dem Seyn in einer bestimmten Zeit. Einem Gegenstande kömmt nämlich erkennbare Nothwendigkeit zu, in wieferne sein Erkanntseyn durch die blosse Form des Erkennens bestimmt ist. So kömmt einer erkannten Ursache das Prädikat der Nothwendigkeit zu, in wieferne ihr Erkanntseyn als Ursache von der im Schema der Kaussalität bestimmten Form des Erkennens (der bestimmten Zeitfolge) abhängt. So kömmt den Kategorien und den Formen der Anschauung erkennbare Nothwendigkeit zu, weil ihr Zusammenhang mit dem Empirischerkannten durch die blosse Form des Denkens und des Anschauens bestimmt ist. In wieferne die in der Natur des Gemüthes bestimmte Formen des Denkens, des Anschauens, des Erkennens die wahren und ursprünglichen *Gesetze*

der Denkbarkeit, Anschaulichkeit und Erkennbarkeit ausmachen, in soferne ist die *logische Nothwendigkeit* der Zusammenhang des Gedachten (des logisch wirklichen) mit den Gesetzen des Denkens (dem bestimmt logisch Möglichen) und die *reelle, erkennbare Nothwendigkeit* der Zusammenhang des Erkannten (reell Wirklichen) mit den Gesetzen der Erkennbarkeit (dem bestimmt reell - möglichen); und erkennbar nothwendig ist alles, was mit dem Wirklichen nach den Gesetzen der Erkennbarkeit zusammenhängt.

Der in der Philosophie so äusserst wichtige Begriff der *Nothwendigkeit*, hat für die allgemeingültige Auflösung der nnsre Rechte und Pflichten in diesem und den Grund unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben betreffenden Probleme, die ohne diesen Begriff völlig aufs reine gebracht zu haben, unmöglich ist, wenig dadurch gewonnen, dass man bisher die *Nothwendigkeit* für dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist, für das Einzig mögliche, für die bestimmte Möglichkeit, allgemein anerkannt hat. Denn alle diese Erklärungen setzen den ganz unbestimmt gebliebenen Begriff der *Möglichkeit* voraus, bey dem man entweder das unbestimmte *sich denken lassen* von dem eben so unbestimmten *Seyn können* im Cirkel ableitete, oder, die Bestimmung dessen, was sich denken lässt und Seyn kann, in den nichtvorstellbaren *Dinge an sich* aufsuchte. Hier musste man entweder bey dem *Dinge an sich* stehen bleiben, und die bestimmte Möglichkeit oder die Nothwendigkeit hypostasieren, dieselbe zu einer wesentlichen Eigenschaft der *Dinge an sich*, zur Natur der Dinge machen, und die blinde unerklärbare Nothwendigkeit für die

Quelle

Quelle alles Möglichen und Wirklichen, und den letzten Beſtimmungsgrund aller Geſetze des Denkens und des Seyns anerkennen; oder aber man müſste zwiſchen dem *urſprünglichen* Dinge an ſich und dem *abgeleiteten* unterſcheiden, und die Nothwendigkeit gewiſſer dem letztern zukommenden Prädikate von Geſetzen ableiten, die den erſchaffenen Dingen durch die Vernunft des Unerſchaffenen vorgeſchrieben ſind. Dieſe Lehre, welche nicht die Geſetze auf die Nothwendigkeit, ſondern die Nothwendigkeit auf Geſetze gründet, und dieſe in der Vernunft aufſucht *), iſt freylich der Wahrheit näher gekommen. Allein da der Begriff eines Geſetzes ſelbſt wieder den Begriff der Nothwendigkeit vorausſetzt, und jenes ganze Syſtem auf dem unhaltbaren Fundamente des nichtvorſtellbaren Dinges *an ſich* erbaut iſt, ſo iſt es kein Wunder, daſs es nur bey *einer* Parthey der philoſophiſchen Welt Eingang gefunden hat, aber von dreyen verworfen wurde.

In den rein vorgeſtellten Kategorien der Modalität können nur die bloſſe logiſche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und folglich die bloſſen Formen des Denkens gedacht werden. Die Anwendung derſelben auf die Zeit allein verſchafft dieſen Formen des Denkens den Rang von Formen des Erkennens, durch die Beziehung auf dasjenige, dem in der Vorſtellung ein gegebener Stoff entſpricht,

*) Die Anhänger dieſes Syſtemes vergeſſen gemeiniglich, daſs die göttliche Vernunft nur in ſoferne denkbar ſeyn könne, als eine in unſrem Gemüthe *beſtimmte Form des Denkens* als menſchliche Vernunft vorhanden iſt.

ſpricht, und das daher weder bloſſe Vorſtellung, noch Form derſelben, ſondern ein erkennbarer Gegenſtand iſt. Auf der anderen Seite aber iſt dasjenige, dem ein gegebener Stoff entſpricht, und was durch die Anſchauung unmittelbar vorgeſtellt wird, nur durch die drey Kategorien der Modalität als möglich, wirklich und nothwendig *denkbar.*

Die Schemate der *Relation* und der *Modalität* betreffen alle das bloſſe *Verbinden* des in der Zeit Anſchaulichen; entſtehen aus den *dynamiſchen* Kategorien, und können folglich mit Recht die *dynamiſchen Schemate* heiſſen.

§. LXXVI.

Die Schemate ſind die in der Natur des *Erkenntniſsvermögens à priori* beſtimmten *Formen* der *Erkennbarkeit;* die reinen Vorſtellungen derſelben ſind *Erkenntniſſe à priori;* und die Urtheile, in welche ſie ſich unmittelbar auflöſen laſſen, ſind die *urſprünglichen Geſetze des Verſtandes* in engerer Bedeutung, und der in der Natur deſſelben beſtimmten *möglichen Erfahrung.*

Das Erkenntniſsvermögen beſteht aus Sinnlichkeit und Verſtand in ihrer Vereinigung, und das Erkennen in einem mit Anſchauung verknüpften Denken. Die Schemate, die nichts anderes als die verknüpften Formen des Denkens und der Anſchauung ſind, ſind daher die eigentlichen Formen des Erkennens, und in wieferne der Gegenſtand einer Vorſtellung nur dadurch erkennbar wird, daſs die Schemate auf ihn bezogen werden, in ſoferne

ſind

find fie die eigentlichen *Formen* der *Erkennbarkeit.* In ihnen find die Merkmale, die den erkennbaren Gegenftänden fowohl durch die Natur des Verftandes, als durch die Sinnlichkeit *a priori* beftimmt find, vereiniget, die Kategorien *verfinnlichet*, die Formen der Anfchauung durch Verftand *beftimmt*, und Denkbarkeit und Anfchaulichkeit durch ihre Vereinigung zur Erkennbarkeit erhoben. *Kein Gegenftand alfo, dem die Schemate widerfprechen, ift erkennbar, und jeder ift nur in foferne erkennbar, als ihm die Schemate als Prädikate beygelegt werden können.*

Die Schemate, die aus den Begriffen *a priori* und der *a priori* vorgeftellten Form der Anfchauung überhaupt beftehen, können nur *à priori* vorgeftellt werden; und ihre Vorftellungen find eigentliche *Erkenntniffe*, und zwar Erkenntniffe *à priori*. *Erkenntniffe*, denn die Schemate können nicht vorgeftellt werden, auffer, dafs man Begriffe mit der Anfchauung verknüpfe, die rein vorgeftellten Kategorien auf die rein vorgeftellte Zeit beziehe, die Anfchauung der Zeit durch Begriffe beftimmt denke; das heifst auf die durch die Kategorien beftimmte objektive Einheit beziehe, welches ein eigentliches Erkennen ift; aber ein *Erkennen a priori*, weil der Gegenftand durch keinen *à pofteriori* gegebenen Stoff, fondern vor aller Vorftellung im Erkenntnifsvermögen, an den Formen deffelben, beftimmt ift.

Als Gegenftänden von Erkenntniffen *a priori* kömmt den Schematen *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* zu; indem fie die Formen find, die jeder *a pofteriori* gegebener Stoff im Gemüthe anneh-

men muſs, wenn aus ihm Erkenntniſs werden ſoll, und indem ſie mit dieſem Stoffe auf das, was demſelben entſpricht, oder auf die Gegenſtände, bezogen, allgemeine Merkmale der erkennbaren Gegenſtände ſind, der Gegenſtände, die nur in ſoferne erkennbar ſind, als ihnen dieſe Merkmale beygelegt werden können.

Da jede Erkenntniſs im Bezogenwerden der Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand und folglich in einem *Urtheile* beſteht, ſo müſſen ſich die Vorſtellungen der Schemate als Erkenntniſſe *à priori* in eben ſo viele *Urtheile* auflöſen laſſen, als es Schemate giebt; Urtheile, die inwieferne ſie ſowohl ihrem Inhalt als ihrer Form nach in der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmt ſind, *nothwendige*, und inwieferne ihre *Prädikate* allen erkennbaren Gegenſtänden überhaupt zukommen müſſen, *allgemeine* Urtheile; und als nothwendige und allgemeine Urtheile, wirkliche *Geſetze* ſind. Ich nenne ſie Geſetze des *Verſtandes in engerer Bedeutung*, weil ſie durch den auf die Sinnlichkeit bezogenen Verſtand beſtimmt ſind; und Geſetze der *möglichen Erfahrung*, in wieferne ſie der Ausdruck der in der Natur des Gemüthes beſtimmten Bedingungen ſind, unter welchen die empiriſche Erkenntniſs, welche nach der allgemeinſten Uebereinſtimmung *Erfahrung* heiſst, möglich iſt.

Dieſe Urtheile ſind *Grundſätze* im eigentlichſten Verſtande des Wortes, urſprüngliche Urtheile des Verſtandes, und eines Beweiſes eben ſo wenig bedürftig als fähig. *Urſprüngliche Urtheile*, weil ſie unmittelbar aus Vorſtellungen beſtehen, die keinen andern Gegenſtand, als die Form des Denkens

kens und der Anschauung, wie sie im Gemüth bestimmt ist, haben; und weil sie daher auch nicht aus anderen höheren Urtheilen abgeleitet sind. *Keines Beweises fähig*, weil dieser aus höheren Grundsätzen, als sie selbst, und folglich aus Urtheilen von denen sie abgeleitet würden, geführt werden müsste. Aber auch keines Beweises *bedürftig*, weil sie den Grund ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ihrer *Priorität* mit sich führen, oder welches eben so viel ist, weil durch sie nichts anderes vorgestellt wird, als was im Erkenntnissvermögen bestimmt ist, und folglich nicht anders als so erkannt werden kann, wie es erkannt wird.

Auch bedürfen diese Urtheile, nachdem die Erkenntnisse, deren Ausdruck sie sind, in den Schematen bereits bestimmt entwickelt sind, keiner weiteren Erörterung; und ich kann mich begnügen, sie hier blos aufzuzählen.

Das rein - vorgestellte Schema der Quantität giebt folgendes Urtheil: Der erkennbare Gegenstand, die Erscheinung, (der Gegenstand unter der Form der Anschauung) hat eine durch Zahl bestimmbare, d. i. *extensive* Grösse.

Das Schema der Qualität: Das Reale der Erscheinung (das was an der Erscheinung der Empfindung entspricht) hat eine in der Zeit bestimmte Grösse der Qualität, *intensive* Grösse *Grad.*

Der Substanzialität: Am Realen der Erscheinung wird etwas als Substanz in der Zeit, als beharrlich, und etwas als Accidenz in der Zeit, als wandelbar vorgestellt.

Der Kausſalität: Was am Realen der Erſcheinung entſteht (folglich ein bloſſes Accidenz iſt) hat eine Urſache in der Zeit (ſetzt etwas von ihm ſelbſt verſchiedenes in der Zeit voraus, worauf es nothwendig erfolgt.)

Der Gemeinſchaft: Was an dem Realen der Erſcheinungen zugleich vorhanden iſt, ſteht in wechſelſeitiger Verknüpfung.

Der Möglichkeit: Was an der Erſcheinung denkbar und anſchaulich (erkennbar) iſt, iſt möglich (*kann exiſtieren*).

Der Wirklichkeit: Was an der Erſcheinung erkannt iſt, iſt (*exiſtiert*) wirklich.

Der Nothwendigkeit: Was an der Erſcheinung mit dem Erkannten nach den Geſetzen der Erkennbarkeit verknüpft iſt, iſt (*exiſtiert*) nothwendig.

Wenn die *à priori* beſtimmte Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Urtheile durch die Worte: *Jede Erſcheinung*, und: *muſs*, in den angeführten Formeln ausgedruckt wird, ſo entſtehen daraus die *Formeln der Geſetze des Verſtandes* und der *möglichen Erfahrung*, deren fernere Entwicklung, ſo wie die Ableitung der zuſammengeſetzten Prädikate des Denkbaren und Erkennbaren aus den Urſprünglichen, den Inhalt der *Theorie* der *à priori* beſtimmten *Gegenſtände*, oder der *Metaphyſik*, ausmacht.

Ich habe die empiriſche Erkenntniſs *Erfahrung* genannt; und die bisherige Unbeſtimmtheit des Begriffes der Erfahrung nöthiget mich hier beſtimmt anzugeben, in welchem Sinne ich der empiriſchen Erkenntniſs den Namen der Erfahrung beylege. Die bisherigen philoſophiſchen Schriftſteller

steller haben es gewöhnlich für überflüssig gehalten, sich über das was sie unter *Erfahrung* verstanden wissen wollten, zu erklären. Man würde sich nur sehr vergebliche Mühe machen, wenn man auch nur aus den Zusammenhang der Behauptungen mancher der berühmtesten Denker einen bestimmten Begriff der Erfahrung hervorsuchen wollte. *Locke* scheint mir indessen hierin, wie in sehr vielen anderen Rücksichten eine Ausnahme zu machen. Ungeachtet er meines Wissens keine ausdrückliche förmliche Definition der Erfahrung aufstellt: so ist es doch aus dem ganzen Gange seiner Untersuchungen, durch welche er den Ursprung der Vorstellungen aus der *Erfahrung* abzuleiten bemüht war, einleuchtend genug, dass er mit dem Worte *Erfahrung*, das Gegebenwerden des Stoffes unsrer Vorstellungen durchs Afficiertseyn verstanden habe. „Woher" schreibt er II. B. K. 1. „erhält das Gemüth alle Materialien „der Vernunft und der Erkenntniss? hierauf ant„worte ich: von der *Erfahrung*. — Unsre „Beobachtung, die sich entweder mit *äusseren em„pfindbaren* Gegenständen, oder mit *innerlichen* „Handlungen des Gemüthes beschäftiget — ist „dasjenige was unsren Verstand mit den *Materia„lien* des Denkens versieht. — Unsre Sinnen „nämlich, die es mit einzelnen *empfindbaren* Ge„genständen zu thun haben, überliefern dem Ge„müthe verschiedene bestimmte Wahrnehmungen „von Dingen nach der *verschiedenen Weise*, wie „sie von denselben *afficiert* werden. — Die ande„re Quelle, durch welche *die Erfahrung* das Ge„müth mit Vorstellungen versieht, ist die Wahr„nehmung von den Handlungen des Gemüthes „selbst, oder die *Weise*, *wie* sich das Gemüth mit

„den erhaltenen Vorſtellungen *beſchäftiget.* — „Indem wir uns nämlich dieſer Handlungen bewuſst „werden, und ſie an uns ſelbſt bemerken, erhält „das Gemüth eben ſo beſtimmte Vorſtellungen von „ihnen, als von den Körpern, die unſre äuſſere „Sinne afficieren. Dieſe Quelle von Vorſtellungen „hat jeder Menſch *einzig in ſich ſelbſt,* und ob- „wohl ſie *kein eigentlicher* Sinn iſt (indem ſie mit „äuſſeren Gegenſtänden nichts zu thun hat), ſo iſt „ſie doch der Sinnlichkeit ſehr ähnlich, und kann „mit gutem Fuge der *innere Sinn* genannt werden.“ — Man ſieht hieraus, daſs *Locke* zwar nach der Weiſe aller ſeiner Vorgänger und Nachfolger bis auf *Kant* den Stoff, und die Form der Vorſtellung untereinander ſowohl, als mit der Vorſtellung ſelbſt verwechſelt habe, und daſs er nicht den bloſſen Stoff, ſondern die Vorſtellung ſelbſt durchs Afficiertſeyn gegeben ſeyn läſst. Aber man ſieht auch, daſs er keine anderen Gegenſtände der Erfahrung zuläſst, als *Körper auſſer uns,* und *Veränderungen in uns,* und folglich genau dasjenige, was wir für die einzig erkennbaren Gegenſtände, die Erſcheinungen des äuſſern und inneren Sinnes, erkennen. Und ungeachtet er die Handlung des Gemüthes (die durch inneres Afficiertſeyn in der Vorſtellung derſelben vorkömmt) mit der vor aller Handlung im bloſſen Vermögen beſtimmten *Handlungsweiſe* verwechſelt, ſo leitet er doch wenigſtens die *Erkenntniſs* der *wirklichen Veränderungen* unſres Gemüthes (die empiriſche Erkenntniſs des inneren Sinnes) von dem Afficiertſeyn des innern Sinnes ab, welches ihm mit dem Afficiertſeyn des äuſſern zuſammengenommen, *Erfahrung* iſt. *Locke* hält alſo das Afficiertſeyn, die Empfindung, für eine weſentliche Bedingung der Erfahrung, und hierüber hat

hat er den *Sprachgebrauch* für fich, der das Wort *Erfahrung* nicht für jede Erkenntnifs überhaupt, auch nicht für jede Erkenntnifs wirklicher Dinge, fondern nur für die Erkenntnifs in wieferne fie von Empfindung abhängt, beftimmt hat *). Allein eben diefer Sprachgebrauch unterfcheidet die *Erfahrung* von der *Empfindung*. Erfahrung ift ihm *Erkenntnifs*, die durch den in der Empfindung gegebnen Stoff entfteht, (Erkenntnifs *à pofteriori*, empirifche Erkenntnifs) und Empfindung ift ihm nur der wefentliche Beftandtheil des Erkennens, von dem der bloffe Stoff einer empirifchen Erkenntnifs abhängt.

Es giebt alfo zweyerley *innere Bedingungen* (konftitutive Beftandtheile) *der Erfahrung*, wovon die Einen die *Form*, die andern die *Materie* der Erfahrung ausmachen; nämlich erftens die *Schemate*, oder die in der Natur des Erkenntnifsvermögens beftimmten *Formen der Erkennbarkeit*, und zweytens die *Empfindung*, welche den diefen Formen entfprechenden *Stoff* der empirifchen Erkenntnifs liefert. Diefer Erörterung zufolge wird der *oberfte Grundfatz* des eigentlichen (empirifchen) Erkennens, der zugleich das erfte Gefetz des Verftandes in engerer Bedeutung, und der möglichen Erfahrung ift, folgendermaffen ausgedrückt werden müffen.

*) „Empfindung des Wirklichen giebt ein klares Er„kenntnifs einzelner Dinge und Fälle, welches „man *Erfahrung* nennt." *Reimarus* Vernunftlehre II. Th. 1. K. §. 212 und §. 213: „Die Erfah„rung ift das *Erkenntnifs* der *empfundenen* wirk„lichen Dinge."

Jeder erkennbare vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedene Gegenstand steht unter den formalen und materialen Bedingungen der möglichen Erfahrung.

Dieser Grundsatz ist der blosse bestimmte Begriff eines erkennbaren eigentlichen Gegenstandes (der nicht eine *a priori* vorgestellte blosse Form des Vorstellungsvermögens ist) in das Urtheil aufgelösset, durch welches er gedacht wird. Der erkennbare empirische Gegenstand nämlich ist die objektive Einheit des in einer Anschauung vorgestell ten und durchs Afficiertseyn (bey der *äussern* Erfahrung von aussen) gegebenen Mannigfaltigen durch die auf die allgemeine Form der Anschauung bezogenen Kategorien (die Schemate) bestimmt. Da nun dieser Begriff der *allgemeinste* Begriff des Erkennbaren, der Begriff des erkennbaren Gegenstandes *überhaupt* ist; so kann der Grundsatz, der nichts anderes als der Ausdruck dieses Begriffes durch ein Urtheil ist, keinen höheren über sich haben. Er ist daher der oberste in der Natur des Erkenntnissvermögens gegründete Grundsatz der Wissenschaft der erkennbaren Gegenstände im strengsten Sinne, oder desjenigen Theils der Metaphysik, der sich mit diesen Gegenständen beschäftiget, und *Ontologie* κατ' ἐξοχην zu heissen verdient.

An die Stelle dieses bisher verkannten ersten Grundsatzes wurde in der bisherigen Metaphysik der sogenannte *Satz des Widerspruches* (das *Principium contradictionis*) gesetzt, dessen eigentlicher bisher völlig verfehlter Sinn hier festgesetzt werden muss. Alles Erkennbare muss Denkbar seyn, das heisst, das angeschaute Mannigfaltige

muss

mufs fich in eine objektive Einheit verbinden laffen, wenn durch daffelbe ein Gegenftand erkannt werden foll. Der Begriff der Erkennbarkeit fetzt alfo den Begriff der Denkbarkeit voraus; und wie jener in ein Urtheil aufgelöfet den Grundfatz der Erkennbarkeit giebt, fo wird aus dem in ein Urtheil aufgelöfeten Begriffe der Denkbarkeit der *Grundfatz der Denkbarkeit* überhaupt erhalten, der folgendermaffen ausgedrückt wird: Wenn ein Gegenftand denkbar feyn foll, fo mufs fich das vorgeftellte Mannigfaltige verbinden laffen; oder eben derfelbe Satz verneinend ausgedrückt: Ein Gegenftand deffen vorgeftelltes Mannigfaltige fich nicht verbinden läfst, ift nicht denkbar; woraus fich als unmittelbare Folge der Satz ergiebt: *Keinem denkbaren,* und folglich auch keinem gedachten Gegenftand, *kommen widerfprechende Merkmale zu.* Diefer Satz, der in allen diefen Formeln offenbar nichts als die vorgeftellte Kategorie, den *à priori* beftimmten Begriff, der *logifchen Möglichkeit*, der Denkbarkeit überhaupt, ausdrückt, wurde bisher in einer Formel vorgetragen, die dem allgemeinherrfchenden verworrenen Begriff vom Denken und Erkennen ganz angemeffen war, und die Ungereimtheit, die in der Verwechslung der logifchen mit der reellen Möglichkeit liegt, zu verbergen gefchickt genug war; nämlich: — *Kein Ding kann zugleich feyn und nicht feyn (Impoffibile eft idem fimul effe et non effe).* Die bloffe Vieldeutigkeit des unbeftimmten Ausdrucks des *Seyn-können*s machte diefe Formel für jedes Bedürfnifs der Spekulation brauchbar. Bald galt fie *logifch*, wenn vom bloffen Gedachtfeyn, und gedacht werden können, dem logifchen Seyn und Seyn können; bald aber *metaphyfifch*, wenn von eigentlicher Exiftenz,

Existenz und Fähigkeit zu existieren die Rede war, und die täuschende Vorstellung des *Dinges an sich*, mit der man den Begriff einer vom blossen Vorstellungsvermögen unabhängigen, und unsre Vorstellungen bestimmenden *Wirklichkeit*, *Realität*, *Existenz* verband, verbarg den unphilosophischen Cirkel, womit man das Gedacht werden können, von Existieren können, und dieses von jenem ableitete.

Der Satz des Widerspruches, der, nachdem der Begriff des *Denkens* und des *logischen Seyns* einmal aufs Reine gebracht ist, unmöglich mehr durch jene Formel ausgedrückt werden kann, — dieser Satz, der seine bisherige Stelle in der *Metaphysik* verlieren, und dafür den Rang des *ersten* Grundsatzes der *Logik* annehmen muss, ist das *oberste Gesetz der Denkbarkeit*, und gehört dem Verstande in engerer Bedeutung an; während der *Grundsatz der Erkennbarkeit* dem Verstande in engster Bedeutung eigenthümlich ist.

Ich könnte hier die *Theorie des Verstandes* beschliessen, ohne dass ich befürchten dürfte, in derselben irgend eine ursprüngliche in der Form des Verstandes gegründete, und dieselbe bezeichnende *Vorstellung à priori* übergangen zu haben. In der von mir aufgestellten *Deduktion* der *Formen der Urtheile* sind alle möglichen Verhältnisse, die sowohl in Rücksicht der Materie als der Form eines Urtheiles *a priori* bestimmt seyn können, erschöpft; und durch dieselben ist das eigentliche Gebieth des Verstandes in *engerer*, so wie in der *Tafel der Schemate* das eigentliche Gebieth des Verstandes in *engster Bedeutung* ausgemessen. Alle übrigen dem Verstande in beyden Bedeutungen ange-

angehörigen Vorſtellungen ſind aus jenen urſprünglichen der *Kategorien* und der *Schemate* zuſammengeſetzt und abgeleitet, und ihre Entwicklung und Aufzählung liegt ganz auſſer den Gränzen der Theorie des bloſſen Erkenntniſsvermögens überhaupt. Wenn ich alſo hier noch die Erörterung von gewiſſen in der Natur des Verſtandes in engerer Bedeutung gegründeten Vorſtellungen anhangsweiſe beyfüge: ſo geſchieht dieſs bloſs darum; weil der Urſprung dieſer Vorſtellungen aus den *vier Momenten* der *Formen zu urtheilen* etwas ſchwerer einleuchtet, als es bey allen übrigen aus jenen Quellen abgeleiteten der Fall iſt; und weil ſie daher auch von mehr als einem Gegner der *kritiſchen Philoſophie* in der *Kantiſchen Tafel der Kategorien*, wohin ſie ihm mit eben ſo viel Rechte als die in derſelben aufgeſtellten Vorſtellungen zu gehören ſchienen, vermiſst worden ſind.

Das Mannigfaltige, das den *rein-vorgeſtellten Kategorien* als *Stoff* untergelegt werden muſs, iſt das in der Natur der Receptivität des Vorſtellungsvermögens überhaupt beſtimmte, und *a priori* vorgeſtellte *Mannigfaltige überhaupt.* Das Mannigfaltige, das den *rein-vorgeſtellten Schematen* als Stoff angehört, iſt das in der Natur der Sinnlichkeit beſtimmte und durch die Vorſtellung *a priori* der Form der Anſchauung vorgeſtellte Mannigfaltige. Von dieſem den Stoff der Kategorien und der Schemate ausmachenden Mannigfaltigen, muſs ein Mannigfaltiges von ganz anderer Natur unterſchieden werden, welches durch die *bloſſe Handlungsweiſe* des Verſtandes in engerer Bedeutung nach den vier Momenten des Urtheilens beſtimmt wird, und in den Vorſtellungen in welchen daſſelbe

vor-

vorkommt, durch den bloſſen Verſtand erzeugt wird. Dieſes Mannigfaltige macht, *rein vorgeſtellt*, den Stoff der Begriffe der *Identität*, der *Uebereinſtimmung*, des *Innern* und der *Form* aus, wie aus folgender Erörterung erhellt.

a) Die durch den bloſſen Verſtand beſtimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Quantität* beſteht aus der *Vielheit* der *Subjekte*, die durch die *Einheit des Prädikates* beſtimmt iſt. Subjekte heiſſen *Identiſch*, in wieferne ſie ihren *Prädikaten* nach Einheit haben; die Vorſtellung der *Identität* beſteht in der Vorſtellung der Vielheit der Subjekte eines einzigen Prädikates, und *Identität* findet nur dann ſtatt, wenn ein und eben derſelbe Gegenſtand (oder auch ein und ebendaſſelbe als Subjekt gedachtes Merkmal mehrerer Gegenſtände) mit ſich ſelbſt verglichen Einheit hat; welche Einheit nur dadurch herausgebracht wird, daſs der Gegenſtand vorher (in der Reflexion) durch den bloſſen Verſtand als ein Vieles vorgeſtellt wird. — Die *Vielheit* hingegen, die nicht durch den bloſſen Verſtand, ſondern durch das *Gegebene* beſtimmt iſt, iſt keine Vielheit des bloſſen Subjektes durch die im Verſtand gegründete Einheit des Prädikates beſtimmt, ſondern Vielheit der Subjekte, durch die im *Gegebenen* gegründete Vielheit der Prädikate beſtimmt; und die Vorſtellung derſelben giebt den Begriff des *Unterſchiedes* (der Diverſität). Die *Unterſchiede* können in unſren Vorſtellungen nicht *hervorgebracht*, ſondern nur *gefunden* werden, ſie müſſen alſo im *Gegebenen*, und nicht in dem vom Verſtande *Erzeugten* gegründet ſeyn.

b) Die durch den bloſſen Verſtand beſtimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Qualität* beſteht

in

in der Vielheit der in einem Subjekte zusammengefassten Prädikate, folglich in einer Vielheit die durch Einheit des Subjektes bestimmt ist. Prädikate heissen *Uebereinstimmend*, in wieferne sie in einem Subjekte Einheit haben. Die Vorstellung der *Uebereinstimmung* besteht in der Vorstellung vieler Prädikate, in wieferne sie in einem Subjekte durch Zusammenfassung verbunden sind; und Uebereinstimmung findet nur in soferne statt, als Vieles in Einem zusammengefafst (positiv gesetzt) und folglich die Vielheit in Einem ihren Grund im Zusammenfassenden hat, und als Vielheit nicht des Gegebenen, sondern des Gedachten vorgestellt wird. — In wieferne hingegen die Vielheit der Prädikate in einem Subjekte nicht durch den blossen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt ist, und gewisse Prädikate durch ihr Zusammenfassen in die objektive Einheit des Subjektes von dem Subjekte ausgeschlossen, und folglich in demselben *negativ* gesetzt werden, in soferne heifst diese nicht durch den blossen Verstand bestimmte Vielheit der nur durch Negation vereinbaren Prädikate, *Widerstreit*. Die Vorstellung des *Widerstreits* ist daher zwar nur durch den Verstand, durch das ausschliessende Zusammenfassen möglich; aber der Stoff derselben muſs lediglich in dem *Gegebenen* bestimmt seyn, in wieferne dasselbe die durch die Natur des Verstandes bestimmte Form des Mannigfaltigen nicht annimmt.

c) Die durch den blossen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Relation* besteht in dem Unterschiede des in die objektive Einheit zusammengefafsten und wechselseitig bestimmten Subjektes und Prädikates. In wieferne Subjekt und Prädikat

Prädikat nicht etwa zu einem Objekte gehören, sondern dasselbe ausmachen, in soferne ist ihre Vielheit in diesem Objekte durch den blossen Verstand in der Einheit des Objektes allein bestimmt. Das Viele in einem Objekte, durch dessen Zusammenfassung das Objekt zu einem einzigen bestimmten Objekte wird, heisst das *Innerliche*; die Vorstellung des *Innerlichen* besteht aus der Vorstellung des Vielen im Einem, in wieferne es durch seine Verknüpfung ein für sich bestehendes Objekt ausmacht; und das innerliche findet nur an dem Vielen statt, dessen Vielheit allein durch den Verstand bestimmt ist, weil sie *ausser* der objektiven Einheit, deren Modifikation sie ist, nicht vorgestellt werden kann. — Ist hingegen der Unterschied eines in die objektive Einheit zusammengefassten Prädikates nicht durch den blossen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt; und machen Subjekt und Prädikat durch ihre Zusammenfassung in die objektive Einheit kein *einziges* Objekt, sondern *Viele* aus, die zu einem Objekte *blos gehören*, so liegt nur der Grund ihres *Verknüpftseyns* allein im Verstande, der Grund aber ihrer *Vielheit*, als mehr als ein Objekt, liegt im *Gegebenen;* und die Vorstellung dieser Vielheit des Verknüpften, aber mehr als einem Objekte angehörigen, Mannigfaltigen ist die Vorstellung des *Aeusseren;* des gemeinschaftlichen Prädikates solcher Merkmale, die einem Objekte nur durch die Verbindung desselben mit einem von ihm verschiedenen zukommen. Das *Aeussere* kann zwar nur durch den Verstand vorgestellt, aber der Stoff desselben kann kein durch den blossen Verstand bestimmtes, sondern muss ein im Gegebenen gegründetes Mannigfaltige seyn.

d) Die

d) Die durch den bloſſen Verſtand beſtimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Modalität* beſteht in dem blos logiſchen Unterſchiede des Prädikates und Subjektes (in wieferne dieſelben ein vorgeſtelltes Mannigfaltige, zwey Vorſtellungen ſeyn müſſen, wenn ſie denkbar, d. h. verbindbar ſeyn ſollen) und folglich in der durch die bloſſe Form des Denkens beſtimmten Mannigfaltigkeit. Die Vorſtellung dieſes nicht durch das Gegebene, ſondern durch die bloſſe Art und Weiſe der Denkbarkeit (die Einheit des bloſſen Denkens) beſtimmten Mannigfaltigen, iſt die Vorſtellung der *Form;* während die Vorſtellung des Mannigfaltigen das durch das Gegebenſeyn beſtimmt iſt, die Vorſtellung des *Stoffes*, der *Materie*, iſt.

Dieſe merkwürdigen Vorſtellungen heiſſen *Reflexionsbegriffe*, weil die Handlung, durch welche ſie im Bewuſstſeyn entſtehen, (nicht ein ſynthetiſches Zuſammenfaſſen, ſondern) die logiſche Funktion des analytiſchen Urtheils iſt, welche *Reflexion* oder *Vergleichung* heiſst.

Wenn die durch dieſe Begriffe gedachten Merkmale von den *Dingen unter der Form der Vorſtellung* (den Erſcheinungen), wofür ſie eigentlich beſtimmt ſind, auf *Dinge an ſich* übertragen werden, ſo heiſst dieſs *Amphibolie der Reflexionsbegriffe.* Die Art und Weiſe wie *Kant* aus dieſem Miſsverſtändniſs den Urſprung des *Leibnitziſchen Syſtems* in allen Theilen deſſelben herleitet, gehört unter die ſchönſten Lehrſtücke der *Kritik der Vernunft*, und muſs daſelbſt nachgeleſen werden.

Theorie der Vernunft.

§. LXXVII.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorgestellten) Mannigfaltigen entsteht, heisst *Idee*, — und das Vermögen durchs Verbinden des gedachten Mannigfaltigen zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft* — in *engerer Bedeutung*.

Der *Begriff* in *engerer* Bedeutung, oder die Vorstellung, welche durch die Handlungsweise der Spontaneität aus einem *vorgestellten* Mannigfaltigen entsteht, begreift als Gattung unter sich; *erstens* den Begriff in engster Bedeutung, d. h. die Vorstellung, die aus dem durch *Anschauung* — und *zweytens* die *Idee* in engerer Bedeutung, d. h. die Vorstellung, die aus dem durch *Begriffe* vorgestellten Mannigfaltigen entsteht. Der Stoff der *Idee* ist das *gedachte*, durch den Verstand verbundene, Mannigfaltige, während der Stoff des eigentlichen Begriffes das Angeschaute, durch blosse Apprehension verbundene Mannigfaltige, und der Stoff der *sinnlichen Vorstellung* das durchs Afficiertseyn *gegebene* Mannigfaltige ist. Der Stoff des Begriffes in engster Bedeutung ist zwar auch ein vorgestelltes, und folglich bereits durch Spontaneität verbundenes Mannigfaltiges; aber ein Mannigfaltiges, das durch die blosse Art des Afficiertseyns als Stoff

Stoff der Vorſtellung beſtimmt, und das durch die Spontaneität im erſten Grade der Form der Sinnlichkeit gemäſs verbunden iſt. Der Stoff der *Idee* hingegen iſt ein durch den Verſtand, durch mehrere Begriffe, vorgeſtelltes Mannigfaltige, das der Verſtand, der zweyte Grad der Spontaneität, nach ſeiner eigenthümlichen Form verbunden hat, und das durch den dritten Grad der Spontaneität verbunden zur Einheit des Gedachten (nicht des Angeſchauten), zur Einheit des bereits nach der bloſſen Form der Spontaneität in Begriffen verbundenen, zur *Vernunftheit* wird. Während ſich die Anſchauung unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, welchem ihr *Stoff* entſpricht, der Begriff aber auf die Anſchauung, aus welcher er durch die Spontaneität erzeugt wurde, bezieht ſich die Idee auf bloſſe Begriffe, durch deren Verbindung ſie entſtanden iſt. Das Objekt der Anſchauung iſt der unmittelbare Gegenſtand; das *unmittelbare* Objekt des Begriffes iſt die Anſchauung, durch welche der Gegenſtand *mittelbares* Objekt des Begriffes iſt; das *unmittelbare* Objekt der Idee ſind Begriffe, durch welche die Anſchauung ein *mittelbares* Objekt der Idee ſeyn kann. Durch die Idee wird daher weder ein empiriſcher Gegenſtand, der nur angeſchaut werden, noch ein unmittelbares Merkmal deſſelben, das nur durch den Verſtand gedacht werden kann, ſondern nur ein Merkmal des Merkmals, das die Vernunft durch Verbindung der durch den Verſtand gedachten Merkmale erzeugt hat, vorgeſtellt.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Idee erzeugt wird, iſt eben dieſelbe Handlung, die man in der Logik mit dem Namen *Schlieſſen*

 bezeich-

bezeichnet und der *Vernunft* in engerer Bedeutung beylegt; nämlich die Handlung des mittelbaren Urtheilens, wobey ein Merkmal nur durch ein anderes Merkmal (den Mittelbegriff) auf den Gegenſtand bezogen wird, nachdem aus dem durch den Verſtand (aus der Anſchauung) erzeugten Prädikate (dem Merkmale des Gegenſtandes) durch Vernunft ein Prädikat des Prädikates, (das Merkmal des Merkmales) erzeugt iſt. Die Idee iſt alſo eine der Vernunft eigenthümliche Vorſtellung, und das Vermögen durch die Handlung des Schlieſſens, oder durch Verknüpfung der *Begriffe* zu Vorſtellungen zu gelangen, heiſst *Vernunft in engerer Bedeutung*.

Ich ſage *in engerer Bedeutung*, um die von mir hier beſtimmte Bedeutung von zweyen anderen zu unterſcheiden; der *weiteren*, in welcher das Wort *Vernunft* ohne Unterſchied auch von dem Verſtande gebraucht wird, und *der engſten*, die im folgenden Paragraph beſtimmt wird.

§. LXXVIII.

Die Vorſtellung, welche durch das Verbinden des *à priori* gedachten entſteht, heiſst *Idee* —— und das Vermögen durchs Verbinden des *à priori* gedachten zu Vorſtellungen zu gelangen, heiſst *Vernunft* — *in engſter Bedeutung* des Wortes.

Iede Vorſtellung, die durch Verbindung des durch Begriffe vorgeſtellten entſteht, iſt *Idee* in engerer Bedeutung, ſie mag aus Begriffen *à poſteriori*, oder aus Begriffen *à priori* entſtanden ſeyn.

Da

Da aber die Ideen, die aus diesen verschiedenen Quellen entspringen, in Rücksicht ihres *Stoffes* wesentlich verschieden sind, und es uns hier an einem besonderen Ausdruck für diesen Unterschied fehlt: so wollen wir die Vorstellungen, die durch Vernunft aus Begriffen *à posteriori* (aus Begriffen die sich in den Schematen auf einen empirischen Stoff beziehen) erzeugt sind, vorzugsweise *Ideen in engerer* — die Vorstellungen aber die aus blossen Begriffen *à priori* (den rein-vorgestellten Kategorien) hervorgebracht sind, vorzugsweise *Ideen in engster Bedeutung* nennen.

Und so hätten wir dreyerley Bedeutungen des Wortes *Idee* zu unterscheiden. Die *weitere* (§. XXXVII.) bezeichnet die *Vorstellung überhaupt*, in wieferne sie blosse Vorstellung ist, und nur in Rücksicht auf ihre subjektive Realität, d. h. nur als etwas im vorstellenden Subjekte durch Wirken und Leiden desselben Wirkliches betrachtet wird. Die *engere* begreift diejenigen Vorstellungen, welche aus Verknüpfung von Begriffen entstehen, die zwar ihrer Form nach blosse Produkte des Verstandes sind, aber auf einen Stoff (die Anschauungen) bezogen werden, der das Produkt des Afficiertseyns und der den Formen der Sinnlichkeit gemäss wirkenden Spontaneität (in ersten Grade) ist. Die Idee in engerer Bedeutung hat also zwar vermöge ihres unmittelbaren Stoffes (der Begriffe) an dem die Vernunft nur dasjenige verbindet, was blosses Produkt des Verstandes ist, nur subjektive Realität, ist aber, durch die Beziehung dieser Begriffe auf Anschauungen, einer mittelbaren objektiven Realität fähig. Die *engste* Bedeutung endlich schränkt das Wort *Idee* auf diejenigen Vorstellungen ein,

die durch Verbindung von Begriffen *a priori*, das heisst von Begriffen, die sich auf ein blos *a priori* vorgestelltes *Mannigfaltige überhaupt* beziehen, erzeugt werden. In den Begriffen *à priori* ist das vorgestellte Mannigfaltige überhaupt durch den Verstand verknüpft; in den *Ideen* in engster Bedeutung aber sind die Begriffe *à priori* selbst, in wieferne sie ein durch den Verstand bestimmtes Mannigfaltige sind, auf eine Einheit gebracht, die nicht das Werk des Verstandes, sondern eines höheren Grades von Spontaneität (der *Vernunft* ist), und die darum *Vernunfteinheit* heisst.

Diese Vernunfteinheit macht die Form der *Ideen überhaupt*, d. h. die Form aus, welche den Ideen in engerer und in engster Bedeutung gemeinschaftlich, und denselben durch die Natur der Vernunft *à priori* bestimmt ist.

§. LXXIX.

Die in der ursprünglichen Handlungsweise der Vernunft bestimmte Form der Idee überhaupt besteht in der Einheit des den Formen der Anschauung widersprechenden, und *an* den blossen Formen der Urtheile bestimmten, und folglich von den Bedingungen des empirischen Stoffes unbedingten Mannigfaltigen, die darum auch die *unbedingte*, oder *absolute Einheit* heisst.

Der Stoff der Ideen sind Begriffe, in wieferne sie blosse Begriffe, d. h. Produkte des Verstandes sind. Als blosse Produkte des Verstandes sind die Begriffe nur durch ihre Formen von einander unterschie-

terschieden, das heißt, durch die in den mannigfaltigen Formen der Urtheile bestimmte mannigfaltige Handlungsweise des Verstandes. Diese in der Form des Verstandes bestimmte Mannigfaltigkeit ist gerade das Gegentheil von der in den Formen der Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigkeit. Während diese letztere im *Aussereinander-* und *Nacheinanderseyn*, d. h. in blossen Modifikationen des blossen Mannigfaltigen besteht, besteht die erstere in den verschiedenen Arten des *Verknüpftseyns*, das heißt in blossen Modifikationen der blossen Einheit. Die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile, und folglich auch der Kategorien ist also eine von den Formen der Sinnlichkeit unabhängige, ja denselben widersprechende, Mannigfaltigkeit; sie kömmt dem zweyten Grade der Spontaneität lediglich durch die Natur der Spontaneität, und nicht durch die Sinnlichkeit zu; sie ist in ihm unabhängig, und folglich unbedingt von einem fremden Vermögen vorhanden. In wieferne also die Begriffe blos durch die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile von einander unterschieden (ein Vieles) sind, in soferne sind sie ein von den Bedingungen der Sinnlichkeit unbedingtes Mannigfaltige, und in wieferne die Vernunft nur Begriffe als Begriffe verknüpft, in soferne verknüpft sie nur ein unbedingtes Mannigfaltige; und die Einheit die daraus entsteht, ist Einheit des unbedingten Mannigfaltigen, unbedingte, absolute Einheit. Dieß wird durch folgende nähere Entwicklung der Handlungsweise der Vernunft bey der Verknüpfung der Begriffe einleuchtender werden.

§. LXXX.

Die Handlung, durch welche die Vernunft Begriffe verknüpft, ist das *mittelbare Urtheil* oder der *Venunftschluss*, dessen allgemeine Form aus der unbedingten Verknüpfung der beyden ersten Formen der Urtheile nach allen vier Momenten, nämlich aus der unbedingten *Allheit*, *Limitation*, *Konkurrenz* und *Nothwendigkeit*, besteht.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Verknüpfung zweyer durch den Verstand erzeugter Vorstellungen (Begriffe) bestimmt wird, heisst mittelbares Urtheil oder Vernunftschluss. In wieferne diese Verknüpfung als bereits geschehen im Bewusstseyn bestimmt, d. h. vorgestellt wird, heisst der Vernunftschluss *analytisch*, in wieferne sie aber *vor* dem Bewusstseyn durch die Handlung der Spontaneität vorgenommen (aus den Begriffen erzeugt) wird, heisst der Vernunftschluss *synthetisch* (S. P. 438). Beyde haben, in wieferne sie aus einer und eben derselben Verknüpfung bestehen, die synthetisch vorgenommen und analytisch vorgestellt wird, eben dieselbe *Form des Verknüpfens*, die aber, weil sie nur im analytischen Vernunftschlusse vorgestellt wird, sich auch nur von diesem abstrahieren läfst.

Im *analytischen* Vernunftschlusse nun wird ein Prädikat (das Prädikat des Schlussatzes) durch ein anderes Prädikat, welches in der Logik der *Mittelbegriff* heisst, mit einem Subjekte (dem Subjekte des Schlussatzes) als verknüpft vorgestellt, und folglich ein Gegenstand durch das Merkmal seines Merkmals gedacht. Es wird von ihm *mittelbar* *geur-*

geurtheilt. Das Verknüpftseyn des Prädikates und Subjektes mit dem Mittelbegriffe wird durch zwey Urtheile, welche die *Prämissen* heissen, ausgedrückt, während der Schlussatz das in den Vordersätzen in ihrer Verknüpfung mit dem Mittelbegriffe vorgestellte Subjekt und Prädikat, in ihrer Verknüpfung untereinander selbst darstellt. Wir wollen sehen, wie diese analytisch ausgedrückte Verknüpfung synthetisch bestimmt sey.

Iedes Urtheil ist in der Natur des Verstandes nach den vier Momenten bestimmt, oder welches eben so viel heisst, jedes Urtheil muss Quantität, Qualität, Relation und Modalität haben, folglich auch das mittelbare Urtheil, oder der Vernunftschluss. Der Vernunftschluss besteht aber aus der Verknüpfung zweyer Begriffe, das heisst zweyer durch zweyerley Handlungsweisen bestimmter Produkte des Verstandes, die nach allen vier Momenten bestimmt seyn müssen. Der Vernunftschluss kann also die zwey Begriffe nur durch eine Handlungsweise verknüpfen, in welcher die Handlungsweisen, durch welche die beyden Begriffe bestimmt werden, verknüpft sind. Wirklich besteht in jedem Vernunftschlusse der Obersatz aus einem *allgemeinen* Satze, zu dem sich der Untersatz wie ein *partikulärer*, der Schlussatz aber wie ein *einzelner* Satz verhält, und es ist insoferne schon sichtbar genug, *dass die Form des mittelbaren Urtheiles aus den beyden verknüpften ersteren Formen des unmittelbaren besteht.*

Indem ich aber, um dieses vollends zu beweisen, tiefer als es wohl bisher geschehen seyn dürfte in die Natur des Vernunftschlusses einzudrin-

gen genöthiget bin, glaube ich die Leser die im abstrakten Denken weniger geübt sind, erinnern zu müssen, dass *sie* die nächsten *vier numerirten Absätze* ohne etwas zu verlieren überschlagen können. Die übrigen aber ersuche ich das folgende Schema des *ordentlichen Vernunftschlusses*, und die in der Theorie des Verstandes aufgestellte Deduktion der Formen der Urtheile genau vor Augen zu haben, ohne welche folgende Absätze schlechterdings unverständlich seyn müssten.

M . P.
S . M.
S . P.

Die hier bezeichnete allgemeine Form des Vernunftschlusses oder des mittelbaren Urtheils ist nach allen vier Momenten des Urtheils folgendermassen bestimmt.

Erstens ist das Subjekt des mittelbaren Urtheils nicht unmittelbar, sondern vermittelst des im Obersatz wie Vielheit und Einheit zugleich (allgemein) bestimmten Mittelbegriffes, in Rücksicht auf sein Prädikat im Untersatze (wo es nicht mit diesem Prädikate, sondern mit dem Mittelbegriff verknüpft wird) als *Vielheit*; im Schlussatze aber, wo es unmittelbar mit seinem Prädikate verknüpft wird, als *Einheit* bestimmt. Die Form des mittelbaren Urtheiles ist also durch den als logisches Subjekt *) im Vordersatze als Vielheit und Einheit zugleich bestimm-

*) *Als logisches Subjekt*, das heisst hier als ein solches Subjekt, das selbst wieder (im Untersatze) blosses *Prädikat* eines anderen Subjektes ist.

beſtimmten Mittelbegriff beſtimmt, und iſt daher *allgemein.*

Zweytens iſt das Prädikat des mittelbaren Urtheiles nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt des Mittelbegriffes, mit dem es im Oberſatze unmittelbar verknüpft iſt, als ein Prädikat beſtimmt, das ſich zu ſeinem Subjekte, im Schluſsſatze, wo es mit demſelben zuſammengenommen wird, wie *Einheit;* im Unterſatze, wo nur das Subjekt und der Mittelbegriff verbunden, und das Prädikat folglich aus dem Mittelbegriff ausgeſchloſſen iſt, wie *Vielheit* verhält, während es im Oberſatze durch ſeine Verknüpfung mit dem als logiſches Subjekt beſtimmten Mittelbegriff als *Einheit* und *Vielheit zugleich* beſtimmt iſt. Denn, in wieferne der Mittelbegriff daſelbſt Subjekt iſt, iſt das Prädikat mit ihm zuſammengenommen; in wieferne der Mittelbegriff aber nur ein ſolches Subjekt iſt, das ſelbſt wieder als Prädikat im Subjekte des Schluſsſatzes gedacht werden muſs, in ſoferne wird das Prädikat eben dadurch, daſs es mit dem Mittelbegriffe verknüpft wird, von der unmittelbaren Einheit des eigentlichen Subjektes ausgeſchloſſen. Die Form des mittelbaren Urtheiles iſt alſo durch ein Prädikat beſtimmt, das ſich zu ſeinem Subjekte wie Vieles und Eines verhält, und dadurch, daſs es durch den Mittelbegriff mit ihm verknüpft wird nur mittelbar im Subjekte geſetzt, folglich durch den mit dem Subjekte verbundenen Mittelbegriff zugleich vom Subjekte ausgeſchloſſen und in demſelben geſetzt wird. Die Form des unmittelbaren Urtheiles iſt durch *Limitation* beſtimmt *).

Drit-

*) Die im bloſſen reinen Verſtande beſtimmte Form der Limitation beſteht in bloſſen *Ausſchlieſſen durch ein*

Drittens ist das Verhältniſs des *zuſammengefaſsten* Subjektes und Prädikates im mittelbaren Urtheil zur objektiven Einheit nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt des Mittelbegriffes wie Einheit und Vielheit zugleich beſtimmt. Im Schluſsſatze machen Subjekt und Prädikat ein Einziges Objekt aus, deſſen Merkmal das Prädikat iſt; im Unterſatze wo der Mittelbegriff als Merkmal des Subjektes vorkömmt, *zwey* Objekte, wovon das eine, nämlich das durch den Mittelbegriff beſtimmte Subjekt, den Grund des andern, nämlich des durch das Prädikat beſtimmten Subjektes enthält; indem in der Verknüpfung des Mittelbegriffes mit dem Subjekte, die im Unterſatze vorgeht, der Grund liegt, durch den die Verknüpfung des Prädikates im Schluſsſatze mit dem Subjekte beſtimmt wird. Im Vorderſatze iſt der Mittelbegriff zugleich als Subjekt und als Grund des Prädikates beſtimmt; als Subjekt in wieferne mit ihm das Prädikat als ſein Merkmal verbunden: und als Grund in wieferne das Prädikat dadurch, daſs es Merkmal des Mittelbegriffes iſt, zugleich als Merkmal des Subjektes beſtimmt iſt. Die Form des mittelbaren Urtheiles beſteht alſo darin, daſs zwey Vorſtellungen durch eine dritte zugleich ausgeſchloſſen und verbunden werden,

ein Setzen, welches nur dann zur *Verneinung* im ſtrengſten Sinne wird; wenn das Mannigfaltige, das durch das Setzen ausgeſchloſſen wird, durchs *Gegebenſeyn* beſtimmt iſt, (S. P. 494. b.) d. h. wo eigentlicher *Widerſtreit* ſtatt findet. Iſt aber das Mannigfaltige, das durch Setzen ausgeſchloſſen wird, nur durch die *Form des Denkens* beſtimmt, ſo wird durch das Setzen des Ausſchlieſſenden ein Mannigfaltiges geſetzt, das bey aller ſeiner Mannigfaltigkeit *übereinſtimmend* iſt.

werden, und ist in soferne durch die Form der Disjunktion oder der Concurrenz bestimmt.

Viertens Ist das Verhältniſs des Zusammenfassens des Subjektes und Prädikates zum Bewuſstseyn nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Mittelbegriffes zugleich wie Einheit und Vielheit bestimmt. Wie *Einheit* im Schluſssatze, wo das Prädikat mit dem Subjekte *wirklich* verknüpft wird. Wie Vielheit im Untersatze, wo der Mittelbegriff allein mit dem Subjekt wirklich verknüpft, aber eben dadurch die Verknüpfung des im Obersatze mit dem Mittelbegriff verknüpften Prädikates in Rücksicht auf das Subjekt als *möglich* gedacht wird. Im Obersatze ist diese Verknüpfung als möglich und wirklich zugleich, und folglich als *nothwendig* bestimmt, und die Form des mittelbaren Urtheils ist *Nothwendigkeit.*

Wir haben zwar in der Tafel der *Formen der Urtheile* bereits Formen angetroffen, die aus der Verknüpfung der beyden ersteren Formen der Urtheile aus jedem der vier Momente bestehen; aber die durch diese Verknüpfung bestimmte Form gehört blos zu den Formen der *unmittelbaren* Urtheile, und ist in dem bloſsen Vermögen des unmittelbaren Urtheilens, oder dem bloſsen Verstande bestimmt. Die aus ihnen entstehenden Kategorien der Allheit, der Limitation, der Konkurrenz und der Nothwendigkeit sind bloſse Merkmale der objektiven (nicht der unbedingten) Einheit, lassen sich folglich durch dieselbe auf *Anschauungen* beziehen, und machen alsdann in dieser Beziehung die Prädikate der *bedingten*, auf die Form der Anschauung beschränkten, Allheit, Limitation, Konkurrenz und

Noth-

Nothwendigkeit aus, wobey die *Allheit*, die in der Zeit bestimmte Einheit des Vielen oder die *Zahl;* die *Limitation* die in der Zeit bestimmte Realität oder der *Grad*; die *Konkurrenz* die in *der Zeit* und im *Raume* bestimmte Verknüpfung mehrerer Objekte, oder das *bestimmte Zugleichseyn*; die *Nothwendigkeit* endlich, die von der in der Zeit bestimmten Wirklichkeit unzertrennliche Möglichkeit in der Zeit ist.

So wie die *Allheit*, die *Limitation*, die *Konkurrenz* und die *Nothwendigkeit komparativ* und *bedingt* werden, in wieferne sie durch den Verstand in *engster Bedeutung* bestimmt sind, und folglich in ihrer Beziehung auf die Form der Sinnlichkeit vorgestellt werden müssen: so werden sie *absolut* und *unbedingt*, in wieferne sie durch Vernunft bestimmt sind, und folglich als etwas der Form der Sinnlichkeit *widersprechendes* vorgestellt werden müssen. Sie sind aber durch Vernunft bestimmt, das heisst, die Verknüpfungen der Formen der Urtheile haben ihren Grund in der Vernunft, in wieferne sie in der Form der mittelbaren Urtheile oder des Vernunftschlusses bestimmt sind, wo die Verknüpfung der Urtheilformen an dem Mittelbegriffe, einem logischen Subjekt, einem blossen Begriffe, einem durch den blossen Verstand gedachten Mannigfaltigen, durch einen höheren Grad der Spontaneität vorgenommen wird; während eben diese Verknüpfung, wenn sie in einem unmittelbaren Urtheile, und folglich durch den Verstand in engster Bedeutung vorkommt (in wieferne z. B. Allheit von der Anschauung der Zahl prädiciert, und als unmittelbares Merkmal der Zahl gedacht wird) an keinem durch den blossen Verstand

stand gedachten, sondern an einem durch die Form der Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigen vorgenommen wird, und folglich eine Handlung nur desjenigen Grades der Spontaneität seyn kann, der Anschauungen bearbeitet (das ist des Verstandes) nicht desjenigen, dessen Stoff Begriffe sind, der Vernunft.

Die in der Tafel der Kategorien aufgestellten, und in der Natur des Verstandes in *engerer* Bedeutung *à priori* bestimmten Kategorien der *Allheit, Limitation, Konkurrenz* und *Nothwendigkeit* sind also ganz entgegengesetzter Bestimmungen fähig; je nachdem sie auf die Form der *Sinnlichkeit* oder auf die Form der *Vernunft* bezogen werden. In wieferne sie als blosse *Formen der Urtheile* dem Verstand in *engerer* Bedeutung angehören, sind sie weder bedingt und unbedingt. In wieferne sie in den *Schematen* durch die *Zeit* bestimmt sind, gehören sie dem Verstande in engster Bedeutung an und sind *bedingt*. In wieferne sie endlich in der Form des mittelbaren Urtheils, oder des Vernunftschlusses bestimmt sind, gehören sie der Vernunft an, und sind *unbedingt*.

§. LXXXI.

Die Vorstellung der in der Form des Vernunftschlusses *à priori* bestimmten unbedingten Einheit ist *Idee in engster Bedeutung*, und zwar die höchste und allgemeinste Idee; und die in der Natur der Vernunft bestimmten Merkmale des Gegenstandes dieser Idee oder der rein - vorgestellten unbedingten Einheit sind *Totalität, Gränzenlosigkeit*, das *Allbefassende*, und *absolute Nothwendigkeit*.

Idee

Idee im *strengsten* Sinne ist die Vorstellung, welche aus der Verknüpfung von Begriffen *à priori* entsteht (§. LXXVIII). Die Vorstellung der unbedingten Einheit entsteht aber aus der Verknüpfung der rein - vorgestellten beyden ersten Kategorien nach allen vier Momenten; also ist sie *Idee* im *strengsten Sinne*. Indem aber der Gegenstand dieser Vorstellung nichts als die rein - vorgestellte Form der allgemeinsten Handlungsweise der Vernunft und der Form ist, welche alle Gegenstände in wieferne sie durch reine Vernunft vorgestellt werden, annehmen müssen, in soferne kann es keine höhere und allgemeinere Idee geben, als die der unbedingten Einheit.

Ich habe hier die Idee der *unbedingten Einheit* aufgestellt, wie sie ursprünglich in der Natur der Vernunft, und folglich nach allen vier Momenten des reinen Verstandes, der der reinen Vernunft ihren Stoff vorhält, bestimmt ist. Es ist zu besorgen, daſs diese komplicierte und durchgängig bestimmte Vorstellung bey manchem Leser durch eine einfachere und weniger bestimmte Vorstellung von unbedingter Einheit unvermerkt verdrängt werde, wo man sich z. B. nichts als die Einheit des nicht durch Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigen überhaupt bey diesem Ausdruck zu denken versucht wird, aber dann auch wirklich nicht die *unbedingte Einheit* gedacht hat, die keineswegs die Einheit des nicht sinnlich vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt ist (welches der Begriff *à priori* der durch den Verstand in engerer Bedeutung bestimmten *objektiven Einheit* wäre) sondern die Einheit des durch den blossen Verstand an den Formen der Begriffe bestimmten, und nur durch Vernunft vorstellbaren Mannigfaltigen ist.

Die

Die Vorſtellung der bloſſen unbedingten Einheit iſt allzeit unrichtig und unbeſtimmt, wenn ſie nicht die in der Natur des Vernunftſchluſſes beſtimmte allgemeine Form der Ideen zum Gegenſtande hat. In dieſer Eigenſchaft aber muſs ſie durch die Verknüpfung der beyden erſten Kategorien nach allen vier Momenten gedacht werden, und zwar durch diejenige Verknüpfung, die auf keine Anſchauung, ſondern auf bloſſe Begriffe anwendbar iſt, d. h. durch *unbedingte Verknüpfung*. Ihre weſentlichen Merkmale ſind daher unbedingte Allheit oder *Totalität*, unbedingte Limitation oder Ausſchlieſſung der einſchränkenden Bedingung, *Gränzenloſigkeit*, unbedingte Konkurrenz oder das *) *Allesbefaſſende*, und unbedingte *Nothwendigkeit*.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *à priori* iſt die unbedingte Einheit ein nothwendiger Gegenſtand für alle vernünftigen Weſen, der in eben dem Verhältniſs als ſich die Vernunft mehr entwickelt, beſtimmter gedacht werden muſs, und ein allgemeines Merkmal aller Gegenſtände iſt, die durch Vernunft vorgeſtellt werden.

Die unbedingte Einheit muſs von jedem, der ſeine Vernunft gebraucht, nicht nur nothwendig gedacht, ſondern auch als etwas an ſich *nothwendiges*, alle *Gränzen ausſchlieſſendes*, *Allesbefaſſendes* und *Totales* (*Vollendetes*) gedacht werden. Sie hat ſich auch wohl allen Philoſophierenden unter dieſen

*) Unter *Gränzenloſigkeit* und dem *Allbefaſſenden*, muſs hier weder Raum noch Zeit gedacht, noch die Anſchauung derſelben dieſen beyden Ideen untergelegt werden.

diesen Merkmalen aufgedrungen. Aber die Einen haben an ihr die *Gottheit*, die andern die *Natur* oder das *Universum* zu erkennen geglaubt, bis sie der *Philosoph von Königsberg* der Erste in der Natur des Vernunftschlusses entdeckt hat.

Da der unbedingten Einheit die Form der Anschauung widerspricht, so kann sie kein Merkmal erkennbarer Gegenstände seyn *). Da sie aber zugleich ein wesentliches Merkmal aller durch Vernunft denkbarer Gegenstände ist, so ist es offenbar, daſs die Gegenstände, in so ferne sie durch Vernunft denkbar sind, durchaus nicht erkennbar seyn, und daſs durch bloſse Vernunft nichts erkannt werden könne. Die Totalität, die Gränzenlosigkeit, das Allbefassende, und die unbedingte Nothwendigkeit sind bloſse Merkmale der durch Vernunft erzeugten, und in der Natur derselben, bestimmten Einheit der Begriffe. Sie sind also eben darum Merkmale, die der Anschauung widersprechen, und folglich keinem Gegenstande, in wieferne er anschaulich ist, und daher auch keinem erkennbaren Dinge, in wieferne dasselbe erkennbar ist, beygelegt werden können. Die unbedingte Einheit und ihre eigenthümlichen Merkmale sind also auch weder Gegenstand der *Erfahrung*, noch unmittelbare Merkmale der Gegenstände der Erfahrung, deren Inhalt aus lauter Subjekten und Prädikaten unter der Form der Anschauung bestehen muſs, und welcher insoferne alles Unbedingte widerspricht. Dafür aber ist die unbedingte Einheit ein *mittelbares* Merkmal der erkennbaren Gegenstände, der Erschei-

*) Nicht inwieferne sie erkennbar, aber wohl inwieferne sie *denkbar* sind.

Erscheinungen und der Erfahrung; ein Merkmal nämlich, das sich auf dieselben vermittelst der in ihnen vorkommenden und zur Form derselben gehörigen Begriffe bezieht, welche durch Vernunft verknüpft eine Einheit erhalten, die ihnen der die Anschauungen verknüpfende Verstand nicht geben kann, *Vernunfteinheit.* Die Vernunft verbindet an den erkennbaren Gegenständen das, was an ihnen blosses Produkt des Verstandes ist, und erzeugt dadurch nicht Einheit des Erkennbaren (in wieferne es erkennbar, denkbar und anschaulich zugleich ist) objektive Einheit, sondern Einheit des Erkennbaren, in wieferne dasselbe *blos denkbar* ist, unbedingte Einheit; einen Zusammenhang durch verknüpfte Begriffe, der alle Erfahrung übersteigt, dem aber alle Erfahrung, in wieferne Begriffe in ihr vorkommen, welche der Form der Vernunft unterliegen, vollkommen angemessen seyn muss. Die *objektive* Einheit, welche durch den Verstand bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf Anschauungen, die durch sie das wesentliche Merkmal bestimmter Objekte erhalten; sie macht in ihrer Verknüpfung mit der Anschauung den erkennbaren Gegenstand aus, und ist in soferne ein mit der Anschauung gleich wesentlicher *konstitutiver* Bestandtheil der Erfahrung. Die *unbedingte* Einheit hingegen, welche durch Vernunft bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf *blosse Begriffe*, die durch sie einer höheren Einheit untergeordnet werden, einer Einheit, die aus dem Zusammenhange nicht desjenigen, was an dem Erscheinungen anschaulich, sondern nur desjenigen, was an ihnen durch den Verstand gedacht wird, besteht, und welche folglich kein konstitutiver Bestandtheil der Erfahrung, sondern ein *blosses Gesetz* ist, nach

welchem die gedachten Gegenſtände der Erfahrung in einem Ganzen der Erkenntniſs, im wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang, ſyſtematiſch geordnet werden müſſen. Und dieſs iſt es, was der Verfaſſer der Kritik der Vernunft durch die ſehr paſſenden Ausdrücke: „die Vernunft hat bey der Erfahrung keinen *konſtitutiven*, ſondern blos einen *regulativen* Gebrauch" bezeichnen wollte.

Die unbedingte Einheit bezieht ſich mittelbar, nämlich vermittelſt der Kategorien auf die Form der Anſchauung; oder welches eben ſo viel heiſst: ſie bezieht ſich auf die Schemate durch die an demſelben beſtimmte Form des Verſtandes; und dadurch werden die erkennbaren Gegenſtände, die Erſcheinungen, *mittelbar*, der Form der Vernunft unterworfen. Die unbedingte Einheit wird alsdann mittelbar auf Anſchauungen eingeſchränkt; die vier Merkmale der unbedingten Einheit werden vermittelſt der vier Momente der Kategorien, vier *denkbare* Merkmale des Anſchaulichen; und die Urtheile, welche die Beziehungen dieſer durch Vernunft beſtimmter *mittelbarer* Merkmale der Erſcheinungen, oder welches eben ſo viel heiſst, die Beziehung der Erſcheinungen vermittelſt der Schemate auf die unbedingte Einheit ausdrücken, ſind folgende *Vernunftgeſetze der ſyſtematiſchen Einheit der Erfahrung:*

1) *Alle extenſive Gröſſe der Erſcheinungen muſs als unbedingt gedacht werden.* Die Totalität der unbedingten Einheit iſt hier durch den Begriff der Quantität auf die Form der Anſchauung eingeſchränkt; und die Form der Anſchauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff

griff der Quantität zur Totalität erweitert. Die extensive Gröffe durch *Verstand* gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begränzte Gröffe, als *Zahl*, vorgestellt; durch *Vernunft* gedacht, wird sie als unbestimmte aber ins Unendliche bestimmbare Gröffe in der Zeit, als Zahllosigkeit, als Gröffe vorgestellt, die durch Vielheit in der Zeit allein bestimmt ist, keine Gränze der Vielheit hat, ins Unendliche Gröffe ist. Die Vernunft schliefst in soferne alle absolute, d. i. nicht durch den Verstand in der Zeit bestimmte Gränze der Extension aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läfst sich nichts unausgedehntes, und in der Ausdehnung selbst keine Lücke denken: *In mundo non datur* *hiatus.*

2) *Alle intensive Gröffe der Erscheinungen mufs als unbedingt gedacht werden.* Die Gränzenlosigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Realität auf die Form der Anschauung eingeschränkt, und die Form der Anschauung durch den als unbedingt gedachten Begriff der Qualität, zur Gränzenlosigkeit erweitert. Die intensive Gröffe durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte (bedingte) Gröffe der Qualität, als Grad, vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als unbestimmte, aber ins Unendliche bestimmbare Gröffe der Qualität in der Zeit, als Kontinuität in den Graden des Realen vorgestellt. Die Vernunft schliefst in soferne alle absolute, d. i. nicht durch Verstand in der Zeit bestimmte Gränze der *Intension* aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läfst sich nichts Gradloses, weder absolute Realität, noch absolute Negation, und unter den verschiedenen Graden

selbst kein Sprung denken: *In mundo non datur saltus.*

3) *Alle Verknüpfung der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.* Das Allbefassende, Allesverknüpfende der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Relation auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Relation zum Allbefassenden erweitert. Die Relation in der Zeit durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begränzte Dauer, Folge und Zugleichseyn vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als in der Zeit unbestimmte aber ins Unendliche bestimmbare Dauer Folge und Zugleichseyn, als gränzenloser Zusammenhang in der Zeit vorgestellt. Die Vernunft schliesst in soferne alle Absolute, d. i. nicht durch den Verstand bestimmte Gränze der Verknüpfung aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt sind alle Erscheinungen mit Erscheinungen verknüpft; und es läst sich in der Sinnenwelt nichts *Isolirtes*, und folglich auch nichts *absolut* Anfangendes denken: *In mundo non datur Casus purus.*

4) *Alle Nothwendigkeit der Erscheinungen* (das Seyn der Erscheinungen zu aller Zeit) *muss als unbedingt gedacht werden.* Die absolute Nothwendigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Modalität auf die Form der Anschauung eingeschränkt, und die Form der Anschauung wird durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Nothwendigkeit, zum unbedingten Seyn in aller Zeit ausgedehnt. Die Modalität in der Zeit durch Verstand gedacht, wird

wird in der Verknüpfung ihrer beyden erſten Formen in der Kategorie der Nothwendigkeit, als eine in der Zeit beſtimmte, bedingte, begränzte Nothwendigkeit, als ein bedingtes Seyn in aller Zeit vorgeſtellt. Durch Vernunft gedacht, wird ſie als unbeſtimmtes, aber ins Unendliche beſtimmbares, ins Gränzenloſe von ſeinen Beſtimmungen abhängiges, Seyn in aller Zeit vorgeſtellt. Die Vernunft ſchlieſst in ſoferne alle abſolute nicht durch den Verſtand beſtimmte Gränze der bedingten Nothwendigkeit aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läſst ſich nichts abſolut nothwendiges denken, ſondern die Nothwendigkeit jeder in aller möglichen Zeit vorkommenden Erſcheinung muſs als bedingt, und folglich das Bedingtſeyn von allen ins Gränzenloſe fortgehend, als *unbedingt*, gedacht werden. In der Sinnenwelt iſt alſo jede mögliche Begebenheit durch andere vorwärts, ſeitwärts und rückwärts nach den Geſetzen der Erfahrung beſtimmt. *In mundo non datur fatum.*

Dieſe vier Geſetze der Vernunfteinheit beſtehen eigentlich aus eben ſo vielen Geſetzen der Verſtandeseinheit, die durch Vernunft vorgeſtellt, und folglich zum Unbedingten erweitert ſind; aus Geſetzen, die durch den Verſtand gedacht, und folglich unmittelbar auf die Form der Anſchauung bezogen, *konſtitutive* Geſetze der Erfahrung (der Form nach) — durch Vernunft hingegen gedacht und folglich nur mittelbar vermittelſt der Begriffe auf die Form der Anſchauung bezogen, blos *regulative* Geſetze der Erfahrung ſind; in der erſten Rückſicht die *objektive* Einheit des in der Erfahrung zugleich denkbar und anſchaulichen, des *er-*

 kenn-

kennbaren Mannigfaltigen; in der zweyten aber die *unbedingte* Einheit des in der Erfahrung blos denkbaren Mannigfaltigen bestimmen. Als Verstandesgesetze drücken sie die nach den vier Momenten des unmittelbaren Urtheilsvermögens bestimmte, durch Sinnlichkeit bedingte Einheit, die Verstandeseinheit der Erscheinungen; als Vernunftgesetze, die nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilsvermögens bestimmte, durch Vernunft unbedingte Einheit, die Vernunfteinheit, der Erscheinungen aus.

So wie die *konstitutiven* Gesetze der Erfahrung unter dem obersten Gesetze begriffen sind: „Ieder in der Erfahrung erkennbare Gegenstand steht in wieferne er erkennbar ist, unter der objektiven Einheit des durch Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen": so sind die *regulativen* Gesetze der Erfahrung unter dem obersten Gesetze begriffen: „Ieder in der Erfahrung erkennbare Gegenstand steht in wieferne er in einem systematischen Zusammenhang *denkbar* ist unter der unbedingten Einheit des durch Begriffe vorgestellten Mannigfaltigen"; oder welches eben so viel heisst, im *Ganzen* der Erfahrung in der systematischen Einheit der Sinnenwelt, läßt sich nichts *denken*, das nicht dem Gesetze der unbedingten Einheit gemäß wäre, d. h. sich nicht nach diesem Gesetze durch Vernunft verknüpfen liesse." Aus diesem obersten Gesetze, welches die Vernunft der Erfahrung vorschreibt, und welches das Gesetz der systematischen Einheit aller empirischen Erkenntniß ist, folgen unmittelbar die drey grossen Principien, durch welche die Vernunft den Verstand bey der Natur-

forschung

forschung leitet, und durch welche sie seine Ausbeute im wissenschaftlichen Zusammenhange ordnet.

1) Das Princip der *Homogeneität*, oder das Gesetz der *Gattungen: Das durch den blossen Verstand bestimmte Viele hat unbedingte Einheit.* Das durch den blossen Verstand bestimmte Viele besteht aus der Vielheit der Subjekte *Eines* Prädikates, dem *gleichartigen* Vielen; die Vernunft erzeugt aus dieser Vielheit Einheit des gleichartigen Vielen, *Gattung.* 2) Das Princip der *Specifikation*, oder das Gesetz der *Arten: die durch den Verstand bestimmte Einheit hat unbedingte Mannigfaltigkeit.* Die durch den blossen Verstand bestimmte Einheit besteht in der Einheit des Subjektes, in wieferne sie durch blosse Einheit des Prädikates bestimmt wird. Ist dieses Prädikat eine Anschauung, so ist die Einheit *individuell*; ist es aber ein blosser Begriff, so ist die Einheit eine *Art*, d. i. Einheit die sich nicht unmittelbar, sondern durch ein mehreren gemeinschaftliches Merkmal auf ein Individuum beziehen kann, und folglich nur durch Vernunft vorgestellt werden kann. 3) Das Gesetz der *Kontinuität der logischen Formen*, das aus der Verknüpfung der Gesetze der Homogeneität und der Specifikation besteht; und einen *stätigen* (ununterbrochenen) Uebergang von einer jeden Art zur andern, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als auch im Herabsteigen zu niedrigeren Arten, und durch beydes den *durchgängigen systematischen Zusammenhang* nothwendig macht. Alle diese drey *Principien* sind in der Natur des Vorstellungsvermögens, in wieferne dasselbe Vernunft hat, *a priori* bestimmt, als unbedingte Einheit des Mannigfaltigen,

als unbedingte Mannigfaltigkeit, und als unbedingte Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich *).

§. LXXXII.

Die *allgemeine* Form der Vernunftschlüsse begreift *drey besondere* ebenfalls in der Natur der reinen Vernunft bestimmte Formen, nämlich die Form des *kategorischen, hypothetischen* und *disjunktiven* Vernunftschlusses unter sich, durch welche die allgemeine Form der Ideen überhaupt, oder die unbedingte Einheit, in drey besondern Formen besonderer Ideen näher bestimmt wird, welche, rein vorgestellt, die Gegenstände von dreyen Ideen in engster Bedeutung ausmachen, nämlich von der Idee des *absoluten Subjektes*, der *absoluten Ursache*, und der *absoluten Gemeinschaft*.

Gleichwie die allgemeine Form des Urtheils, oder des Zusammenfassens des vorgestellten Mannigfaltigen in objektive Einheit besondere in der Natur des reinen Verstandes bestimmte Formen der

*) Das Gesetz der Kontinuität gilt von den Anschauungen vermittelst der Begriffe; und ist dann eine andere Formel für das allgemeine Gesetz der *Vernunfteinheit* der Erscheinungen; dem zufolge 1) Kontinuität der *Extension*, 2) der *Grade*, 3) der *Kaussalverknüpfung*, 4) der bedingten Nothwendigkeit, oder der *Zufälligkeit*, als unbedingt (gränzenlos) nicht *erkannt* werden kann, sondern *gedacht* werden muss, zum Behufe der systematischen Einheit, welche (durch Vernunft) unbedingtes (durch den Verstand in engster Bedeutung) Bedingtseyn von dem Inbegriffe des Erkennbaren fordert.

der Urtheile unter sich begreift, so begreift auch die allgemeine Form des Vernunftschlusses, oder des unmittelbaren Urtheils, besondere in der Natur der reinen Vernunft bestimmte Formen der Vernunftschlüsse unter sich; und gleich wie durch die allgemeine Form der Vernunftschlüsse die Vorstellung der unbedingten Einheit überhaupt als die oberste Idee der reinen Vernunft bestimmt ist: so sind durch die besonderen Formen der Vernunftschlüsse die Vorstellungen von den in der Natur der Vernunft bestimmten Arten der unbedingten Einheit, als besondere Ideen in engster Bedeutung bestimmt, wie aus folgender Erörterung erhellt.

Es ist zwar schon die allgemeine Form des Vernunftschlusses überhaupt nach allen vier Momenten des mittelbaren Urtheils, und folglich auch nach dem Momente der *Relation* bestimmt. (In jedem Vernunftschlusse überhaupt muss sich der Mittelbegriff zum Prädikate des Schlussatzes *zugleich* wie *Subjekt* und wie *Grund* verhalten.) Allein da es im Momente der Relation dreyerley verschiedene bestimmte Arten giebt, wie Prädikate und Subjekte mit einander in einer objektiven Einheit verknüpft seyn können; nämlich nach der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Form: so läßt sich auch im Obersatze des Vernunftschlusses das Prädikat des Schlussatzes mit dem daselbst als *Subjekt des Urtheils* bestimmten Mittelbegriff auf dreyerley Art verbinden. Der Mittelbegriff kann sich nämlich zum Prädikate wie Subjekt im strengsten Sinne, d. i. wie *Gegenstand* zu seinem *Merkmale*, oder wie *Grund* zur *Folge*, oder wie ein *Glied* zu dem *andern*, womit es ein gemeinschaftliches Ganze ausmacht, verhalten; und der

der Vernunftschluss ist im ersten Falle *kategorisch*, im zweyten *hypothetisch*, im dritten *disjunktiv*. Die Gattung Vernunftschluss begreift also drey Arten unter sich, die, in wieferne sie in dem Vermögen des unmittelbaren Urtheils, im Vermögen durch verknüpfte Urtheilsformen blosse Begriffe zu verbinden, gegründet sind, eben so viel Formen besonderer unmittelbarer Urtheile oder Schlüsse, eben so viele besondere Handlungsweisen der reinen Vernunft ausmachen. Die allgemeine Handlungsweise der Vernunft besteht im Zusammenfassen eines Subjektes und Prädikates in unbedingte Einheit; die besondern Handlungsweisen derselben bestehn im Zusammenfassen in unbedingte Einheit, wobey das Subjekt entweder als Gegenstand und das Prädikat als Merkmal, oder das Subjekt als Grund, und das Prädikat als Folge, oder das Subjekt als das eine Glied eines gemeinschaftlichen Ganzen und das Prädikat als das andere bestimmt ist; und so wie die Vorstellung der durch die allgemeinste Handlungsweise der Vernunft bestimmten Einheit die Idee der unbedingten Einheit überhaupt ist: so sind die Vorstellungen der durch diese drey Handlungsweisen der Vernunft bestimmten Einheiten, die Ideen der unbedingten Einheit des Subjektes, des Grundes, und der Gemeinschaft, oder welches eben so viel heisst, des *absoluten Subjektes*, des *absoluten Grundes*, und der *absoluten Gemeinschaft*.

Die in der Natur des Verstandes in engerer Bedeutung bestimmten Kategorien, der *Substanz*, der *Ursache*, und der *Gemeinschaft*, sind in wieferne sie im blossen Verstande in *engerer* Bedeutung ihren Grund haben, blosse Formen Gegenstände über-

überhaupt zu denken, bloſſe Merkmale der Einheit des Vorgeſtellten, und in dieſer Rückſicht ſowohl auf das durch *Sinnlichkeit*, als das durch *Vernunft vorgeſtellte* gleich anwendbar. Durch ihre in der Natur des Gemüthes *a priori* beſtimmte Beziehung auf die Form der ſinnlichen Anſchauung gehen ſie ins *Gebieth des Verſtandes in engſter Bedeutung* über, ins Gebieth des empiriſchen Erkenntniſsvermögens im ſtrengſten Sinne; wo ſie in ihrer unzertrennlichen Verbindung mit Raum und Zeit die *Formen der Erkennbarkeit* ausmachen; und Formen, Merkmale, der Einheit des Anſchaulichen ſind. Durch ihre ebenfalls in der Natur des Gemüthes *a priori* beſtimmte Beziehung auf die Form der Vernunft, das unbedingte Zuſammenfaſſen, und die durch daſſelbe erzeugte unbedingte Einheit, gehen ſie ins *Gebieth der Vernunft* über; wo ſie in unzertrennlicher Verbindung mit der unbedingten Einheit (der Einheit jener Merkmale die im bloſſen Verſtand ihren Stoff, in der Vernunft aber ihre Form haben) die Form des *vollſtändigen Zuſammenhanges* unter den empiriſchen Erkenntniſſen ausmachen, und Merkmale derjenigen Einheit ſind, in welche nicht das Anſchauliche durch Verſtand, ſondern das durch den Verſtand in den Anſchaulichen hervorgebrachte, das *Gedachte* zuſammengefaſst wird, Formen und Merkmale der *Vernunfteinheit*.

Die empiriſche Erkenntniſs, die durch Vernunfteinheit vollſtändigen Zuſammenhang erhält, unterſcheidet ſich in die Erkenntniſs durch den *äuſſern* und durch den *inneren Sinn*. Nur durch den äuſſeren Sinn ſind *Gegenſtände* im ſtrengſten Sinne, Erſcheinungen von Dingen auſſer uns, *erkennbar*;

bar; und das durch den inneren Sinn erkennbare, die Erſcheinungen in uns, ſind nichts als Veränderungen in uns, bloſſe *Vorſtellungen.* Die Vernunfteinheit der empiriſchen Erkenntniſs unterſcheidet ſich daher in *objektive* und *ſubjektive* Vernunfteinheit; durch die Eine wird das Erkennbare des äuſſern Sinnes, werden die *Gegenſtände* auſſer uns; — durch die andere wird das Erkennbare des inneren Sinnes, werden die *Vorſtellungen* in uns in *vollſtändigen Zuſammenhang* gebracht; und hierdurch erhalten die drey Merkmale der Vernunfteinheit, das *abſolute Subjekt,* der *abſolute Grund,* und die *abſolute Gemeinſchaft* zweyerley weſentlich verſchiedene Gegenſtände, in wieferne ſie nämlich auf das Erkennbare des inneren, oder des äuſſeren Sinnes bezogen werden, und Merkmale der unbedingten Einheit der Vorſtellungen in uns oder der Gegenſtände auſſer uns, Beſtimmungen der *ſubjektiven* oder der *objektiven Vernunfteinheit* ſind.

§. LXXXIII.

Das abſolute Subjekt, der abſolute Grund und die abſolute Gemeinſchaft beſtimmen die *objektive* Vernunfteinheit der Erfahrung, in wieferne ſie auf die in der empiriſchen Erkenntniſs *a poſteriori* vorgeſtellten Dinge auſſer uns *mittelbar* bezogen werden; ſie beſtimmen die *ſubjektive* Vernunfteinheit der Erfahrung, in wieferne ſie auf das im deutlichen Bewuſstſeyn *à priori* vorgeſtellte *vorſtellende* Subjekt *unmittelbar* bezogen werden.

Nur in der empiriſchen Erkenntniſs der Gegenſtände des äuſſeren Sinnes ſind erkennbare *Subſtanzen,*

ſtanzen, erkennbare (wirkende) *Urſachen*, und erkennbare *Gemeinſchaften*, (Wechſelwirkungen) möglich. Das in der Natur des Verſtandes in engerer Bedeutung beſtimmte *Schema der Subſtanzialität* kann nur auf einen dem äuſſeren Sinne gegebenen Stoff, nur auf das Beharrliche im Raume angewendet werden, da das in der bloſſen Zeit gegebene nichts als Veränderung, nichts Beharrliches, ſeyn kann. Das *Schema der Kauſſalität* ſcheint zwar dem erſten Anblicke nach, in wieferne es *a priori* nur *als beſtimmte Folge in der Zeit* vorgeſtellt wird, nicht auf Gegenſtände im Raume eingeſchränkt zu ſeyn. Allein da die Beſtimmung der Folge in der Zeit nur durch den Grund in der Zeit bewirkt wird, dieſer als Grund in der Zeit ſelbſt wieder Folge, und folglich ein bloſſes *Accidenz* ſeyn muſs; das Accidenz aber nur in ſoferne erkennbar ſeyn kann, als ſeine Subſtanz erkennbar iſt, ſo ergiebt es ſich, daſs das Schema der Kauſſalität ebenfalls nur auf Accidenzen erkennbarer Subſtanzen, das heiſst auf Accidenzen des Beharrlichen im Raume anwendbar iſt, und daſs alle *erkennbare* Wirkung nichts als Veränderung im Raume, *Bewegung*, ſo wie alle erkennbare Urſache nichts als der Grund der Bewegung in wieferne er ſelbſt im Raume erkennbar iſt, d. h. ſelbſt wieder durch Bewegung entſteht, ſeyn könne. Das Schema der Gemeinſchaft endlich, oder des beſtimmten Zugleichſeyns ſetzt offenbar die Form des äuſſeren Sinnes d. i. den Raum voraus, indem ohne die Beziehung der Zeit (in der nichts als bloſſes Nacheinanderſeyn beſtimmt iſt) auf den Raum kein *Zugleichſeyn* denkbar iſt. Die erkennbare Gemeinſchaft beſteht in der Wechſelwirkung erkennbarer im Raume anſchaulicher Subſtanzen auf-

einan-

einander. Alle erkennbare Subſtanz, Urſache, Gemeinſchaft iſt alſo *objektiv*, das heiſst, bezieht ſich durch einem objektiven *a poſteriori* gegebenen Stoff auf Dinge die von dem vorſtellenden *Subjekte*, deſſen *Vorſtellungen*, und den *Formen* derſelben im Bewuſstſeyn unterſchieden werden müſſen; und die *objektive*, durch den in der Anſchauung gegebenen objektiven Stoff ſich auf Objekte beziehende, Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft *allein* und nur in wieferne ſie objektiv iſt, iſt *erkennbar*. Die Schemate der Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft ſind die in der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmten Merkmale der *objektiven Einheit* des durch Anſchauung vorgeſtellten Dinges auſſer uns, und folglich der *individuellen* Einheit zwiſchen Subſtanz und Accidenz, Urſache und Wirkung, und den Gliedern der Gemeinſchaft; in wieferne Subſtanz mit dem Accidenz ein Individuum ausmachen, Urſache und Wirkung, und Gemeinſchaft aber Merkmale ſind, durch welche zwey Individuen ihre Individualität wechſelſeitig beſtimmen. Die Ideen der abſoluten Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft des äuſſern Sinnes ſind die in der Natur der Vernunft beſtimmten Merkmale der unbedingten Einheit des durch den Verſtand beſtimmten Dinges auſſer uns, des objektiven in wieferne daſſelbe durch den Verſtand als mannigfaltig durch die Verſchiedenheit der Zuſammenfaſſung in objektive Einheit beſtimmt, und dann durch Vernunft neuerdings verbunden iſt. Sie ſind folglich nicht Merkmale der *individuellen* Einheit, derjenigen Einheit, wodurch ein Individuum als Individuum, ſondern der *univerſellen* Einheit, wodurch der Zuſammenhang aller Individuen untereinander beſtimmt wird. Sie beziehen

hen fich daher auf die erkennbaren *Individuen,* die Dinge auffer uns, keineswegs, wie die Schemate, unmittelbar durch Anfchauung die felbft einen Beftandtheil der Schemate ausmacht; fondern nur mittelbar durch die Schemate, und zwar nur durch denjenigen Beftandtheil derfelben, welcher im bloffen Verftand beftimmt ift, durch den Begriff, durch die als Subftanz, oder als Urfache, oder als Gemeinfchaft beftimmte objektive Einheit, die in den drey Ideen durch Vernunft zur unbedingten Einheit erhoben ift. Das in der Anfchauung als bedingt Vorgeftellte, wird in der Idee als unbedingt gedacht; alles Erkennbare ift nur, in wieferne es als bedingt vorgeftellt wird, erkennbar, mufs aber, in wieferne es als blos denkbar, d. h. durch Vernunft vorgeftellt wird, als unbedingt vorgeftellt werden. Der Verftand erkennt Individuen, die Vernunft denkt den Zufammenhang derfelben, das Allgemeine; das aber *auffer* den Individuen nichts als eine *Form* des Denkens, eine leere Idee ift; nur *mittelbar,* vermittelft des Verftandes in engerer Bedeutung, und des Afficiertfeyns objektive Beziehung hat.

Die empirifche Erkenntnifs des bloffen *innern Sinnes* hat keine Gegenftände im ftrengften Sinne, fondern bloffe Vorftellungen zu Objekten, die weder als etwas in Raume beharrliches, als erkennbare *Subftanzen,* noch als Accidenzen des im Raume beharrlichen, erkennbare *Accidenzen,* vorgeftellt werden können. Das was an unfren Vorftellungen *empirifch erkennbar* ift, ift nichts anderes, als die durch das Afficiertwerden gegebene und unter der Form des inneren Sinnes vorgeftellte Mannigfaltigkeit — die *Veränderung in uns,* die nur im *klaren Bewufstfeyn* zum Objekte des inneren

Sinnes werden kann. Beym klaren Bewuſstſeyn (S. §. XXXIX.) wird die Vorſtellung als bloſſe Veränderung in uns, folglich unter der Form des inneren Sinnes vorgeſtellt, d. i. angeſchaut, und durch eine Vorſtellung, die innere Anſchauung iſt, auf das vorſtellende Subjekt bezogen. Hierdurch erhält die Vorſtellung *ſubjektive Einheit*, Zuſammenhang mit dem Vorſtellenden, und im Vorſtellenden; aber auch nur bedingte Einheit, bedingten Zuſammenhang. Sie wird nur in wieferne ſie der Form der Sinnlichkeit gemäſs, in wieferne ſie in der Zeit beſtimmt iſt, auf das Vorſtellende bezogen.

Unbedingte ſubjektive Einheit der Vorſtellungen wird nur durch Vernunft im *deutlichen Bewuſstſeyn* beſtimmt. Im *deutlichen Bewuſstſeyn* (S. §. XL, XLI.) werden die Vorſtellungen auf das *vorgeſtellte Ich* bezogen, welches ſich nur als *abſolutes Subjekt des a priori vorgeſtellten Vorſtellungsvermögens* vorſtellen, und folglich nur durch Vernunft denken läſst.

Das *Subjekt* des Vorſtellungsvermögens kann, als Subjekt, nur durch Vernunft vorgeſtellt werden, weil es durch kein in einer möglichen Anſchauung vorſtellbares Prädikat als Subjekt beſtimmt werden, oder welches eben ſo viel heiſst, weil auf das vorſtellende *Ich* das Merkmal des Subjektes durch keine Anſchauung bezogen werden kann; wie im Gegentheile bey den Subjekten des äuſſeren Sinnes der Fall iſt, wo das Merkmal *Subjekt* auf das im *bloſſen Raume* Anſchauliche bezogen, die Vorſtellung des Beharrlichen im Raume, des denkbar und Anſchaulichen des *erkennbaren Subjektes* beſtimmt. Das durch den inneren Sinn *à poſteriori*

posteriori Erkennbare find die bloffen Vorftellungen, und zwar nur in wieferne fie Erfcheinungen in uns, Objekte unter der bloffen Form des inneren Sinnes, bloffe *Veränderungen* in uns find, die, da fie auf keine empirifch-erkennbare im Raume und Zeit vorftellbare Subftanz bezogen werden können, fich auch nicht als empirifch-erkennbare Accidenzen denken laffen. — Das durch den inneren Sinn *à priori* Erkennbare ift die bloffe Form der inneren empirifchen Anfchauung die rein vorgeftellte *Zeit*, welche fo wenig als die bloffe Form der äufferen empirifchen Anfchauung, oder der rein vorgeftellte *Raum*, Merkmal des vorftellenden Subjektes feyn kann. Weder ein Mannigfaltiges im bloffen Raume (das erkennbare Beharrliche) noch ein Mannigfaltiges in der bloffen Zeit, (die Veränderung in uns, die Vorftellung) kann das vorftellende Subjekt ausmachen, eine die Subftanz deffelben ausmachende Eigenfchaft des Subjektes feyn, das fowohl von allen Dingen auffer uns, den Erfcheinungen des äuffern, als allen Vorftellungen in uns, den Erfcheinungen des inneren Sinnes im Bewufstfeyn unterfchieden feyn mufs. Der bloffe Raum und die bloffe Zeit aber find, *in wieferne fie angefchaut werden können*, bloffe Formen der finnlichen Vorftellungen, und folglich bloffe Prädikate von Subjekten, die von dem Vorftellenden wefentlich unterfchieden werden müffen, wenn fie vorftellbar feyn follen; Prädikate der bloffen Vorftellungen, in wieferne diefelben vorftellbar und von vorftellenden verfchieden find, der empirifchen Anfchauungen. *Raum* und *Zeit* können alfo in wieferne fie angefchaut werden können, unmöglich auf das vorftellende Subjekt bezogen werden. Es wird durch fie weder das vorftellende Subjekt, noch ein Merk-

mal desselben; sondern ein blosses Merkmal der vom vorstellenden Subjekte verschiedenen Erscheinungen vorgestellt. Die *Einheit*, die in dem rein vorgestellten Raume und der rein vorgestellten Zeit vorkömmt, ist ein blosses Produkt der Spontaneität, und auch sogar das *Mannigfaltige* in denselben ist, in wieferne es *a priori* vorgestellt wird, folglich in der Vorstellung durch kein Afficiertwerden von aussen, sondern durch die ihre eigene Receptivität afficierende Spontaneität bestimmt wird, seiner Wirklichkeit als Stoff der Vorstellung nach ein Produkt der Spontaneität, die dabey nach der Form thätig ist, welche in der blossen Receptivität nur ihrer Möglichkeit nach bestimmt ist. Dasjenige also was an dem rein vorgestellten Raume, und der rein vorgestellten Zeit nicht blosses Produkt der Spontaneität ist, sondern der blossen Receptivität angehört, ist die blosse *Möglichkeit* der Form des Aussereinander- und Nacheinanderseyns, (nicht an dem vorstellenden Subjekte, sondern) an dem der Receptivität *zu gebenden Stoffe* einer Vorstellung, die blosse Möglichkeit der Form einer sinnlichen Vorstellung *à posteriori*, das Mögliche, Denkbare, durch blosse Spontaneität Vorstellbare der *Anschaulichkeit;* nicht die Anschaulichkeit selbst, nicht die blosse Form des empirischen Stoffes, nicht das blosse Prädikat der Erscheinung, das nicht durch blosse Spontaneität, sondern nur durch Sinnlichkeit *a priori* vorstellbar ist. In wieferne sich also Raum und Zeit durch Sinnlichkeit vorstellen lassen, können sie nicht als Prädikate des Vorstellenden, sondern nur des sinnlich Vorstellbaren gedacht werden. Sie werden zu Prädikaten des Vorstellenden, in wieferne sie durch die *blosse Kategorie der Möglichkeit* nicht als anschaulich, sondern

dern als denkbar *im vorſtellenden Subjekte* gedacht werden. Ihrer Möglichkeit *im Vorgeſtellten* nach, als Formen des Auſſer- und Nacheinanderſeyns des im Gemüthe möglichen Stoffes ſind ſie *anſchaulich*, und durch ihre Anſchauung wird die Möglichkeit des Auſſer- und Nebeneinanderſeyns des gegebenen Mannigfaltigen vorgeſtellt. Ihrer Möglichkeit *im Vorſtellenden* nach ſind ſie nur durch ihren im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Grund *denkbar*. Sie ſind nicht im Vorſtellenden als Formen *deſſelben* vorhanden, ſondern nur ihre beſtimmte Möglichkeit, ihr denkbarer Grund macht eine der Formen des Vorſtellungsvermögens, nämlich die Sinnlichkeit, aus. Dieſer denkbare Grund des bloſſen Raumes und der bloſſen Zeit, *nicht ſie ſelbſt*, iſt alſo das Prädikat, durch welches das Vorſtellende als Subjekt der Sinnlichkeit beſtimmt wird, und als Subjekt der Sinnlichkeit nur gedacht, nicht aber angeſchaut werden kann. Auch ſogar die Sinnlichkeit iſt alſo als Prädikat des vorſtellenden Subjektes kein anſchauliches, ſondern ein blos denkbares Prädikat, und das Subjekt iſt durch daſſelbe keineswegs als ein denkbares und anſchauliches, d. i. erkennbares Subjekt beſtimmt. Das Subjekt des Vorſtellungsvermögens iſt daher nicht durch den Verſtand, ſondern nur durch Vernunft unmittelbar vorſtellbar, und kann als kein im Raum und in der Zeit beſtimmbares, ſondern nur als ein abſolutes Subjekt gedacht werden.

Alles im Raum und in der Zeit beſtimmbare iſt in ſoferne bloſſer Stoff einer möglichen Vorſtellung, etwas das ſich der Empfänglichkeit des vorſtellenden Subjektes geben läſst. Das Subjekt ſelbſt kann nie das Gegebene ſeyn, weil es bey allem

Gegebenwerden als das vom Gegebenen verſchiedene, *dem* Gegeben wird, vorausgeſetzt werden muſs. Das vorſtellende Subjekt kann alſo nie in einer Anſchauung vorkommen, und die Vorſtellung, durch welche es ſich ſelbſt denkt, kann nur ein bloſſes Produkt der Selbſtthätigkeit dieſes Subjektes, der Vernunft, ſeyn. Uebrigens iſt auch aus der *Theorie des Erkenntniſsvermögens* einleuchtend genug, daſs *alles Erkennbare* entweder *Erſcheinung* des äuſſern oder des inneren Sinnes ſeyn müſſe, das Beharrliche im Raume, das Ausgedehnte, der Körper, oder das in der bloſſen Zeit, nicht auſſer uns, Vorſtellbare, die Veränderung in uns, die Vorſtellung. Nur durch Unterſcheidung des vorſtellenden Subjektes von allem im Raume und in der Zeit Anſchaulichen iſt Bewuſstſeyn und Erkenntniſs möglich, und das Vorſtellende kann weder als etwas im Raume noch als etwas in der Zeit Anſchauliches gedacht werden; ſeine Vorſtellung als Subjekt fällt alſo der bloſſen Vernunft anheim.

Das Merkmal des Unbedingten wird alſo auf das vorgeſtellte vorſtellende Subjekt *unmittelbar* bezogen, d. h. nicht wie auf die Gegenſtände des äuſſeren Sinnes vermittelſt des in dem Schema der Subſtanzialität beſtimmten Begriffes der erkennbaren im Raume und der Zeit beſtimmten Subſtanz, und das vorſtellende *Ich* kann nur durch eine *Idee in engſter Bedeutung*, als abſolutes Subjekt, vorgeſtellt werden.

Das Merkmal des *abſoluten Grundes* kömmt dieſem abſoluten Subjekte nur in Rückſicht auf dasjenige zu, was durch bloſſe Vernunft an den Vorſtellungen hervorgebracht wird, und folglich auch

auch nur durch Vernunft in einer *Idee* als *Wirkung* vorftellbar ift. Das abfolute Subjekt mufs als *handelnd* gedacht werden, in wieferne es das Subjekt der *Spontaneität* ift, welche die Form der Vorftellung überhaupt, oder die Einheit des Mannigfaltigen, hervorbringt. Allein die *Gattung* Vorftellung begreift drey wefentlich verfchiedene *Arten* unter fich; die finnliche Vorftellung, den Begriff und die Idee, oder die Vorftellung der Sinnlichkeit, des Verftandes und der Vernunft. Iede diefer Arten hat ihre eigenthümliche von der anderen verfchiedene *Form*, Einheit der Apprehenfion, Verftandeseinheit und Vernunfteinheit, bey deren Hervorbringung fich die Spontaneität in drey verfchiedenen Graden von Thätigkeit äuffert, als Vermögen der Apprehenfion, als reiner Verftand, als reine Vernunft. Die Handlung der Apprehenfion befteht in der Synthefis des durch Afficiertfeyn gegebenen Mannigfaltigen, und die Spontaneität wird zu derfelben durch das Afficiertfeyn beftimmt; fie handelt alfo dabey im eigentlichften Verftande *gezwungen*, und zwar *fchlechterdings* gezwungen, in wiefern die Receptivität *von auffen* afficiert ift; *relativ* gezwungen, in wiefern die Spontaneität felbft die Receptivität afficiert hat, und alfo in ihrer eigenen Handlung der Grund des Afficiertfeyns liegt, durch welches fie zur Hervorbringung der Form der Vorftellung genöthiget wird. Bey jeder finnlichen Vorftellung verhält fich alfo die Handlung der Spontaneität wie Gegenwirkung zur Einwirkung; ift eine nothwendige Folge der Einwirkung; und wenn diefe durch etwas vom Vorftellenden verfchiedenes gefchehen ift, fo kann das vorftellende Subjekt nicht einmal als abfolute Urfache der *Entftehung* der Vorftellung gedacht wer-

 den.

den. Die Handlung des *Verstandes* besteht in der Verbindung des durch Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen, einer Handlung, zu welcher die Spontaneität durch kein Afficiertseyn, sondern lediglich durch sich selbst bestimmt wird, wobey sie also *ungezwungen* handelt. Der *Begriff* entsteht nicht durch Einwirkung auf die Sinnlichkeit und Gegenwirkung der Spontaneität, sondern durch das Verbinden des bereits zur Vorstellung gewordenen, und durch Anschauung dem Verstande vorgehaltenen Mannigfaltigen; folglich durch eine Handlung, die ihren Grund weder in etwas ausser dem Gemüthe, und im Gemüthe selbst nicht in der Sinnlichkeit, sondern lediglich im *Verstande* hat, der durch seine *Selbstthätigkeit* der Vorstellung ihr Daseyn giebt. Allein da der Verstand (wenn durch ihn nicht etwa die blossen Kategorien, nichts als seine Denkformen gedacht werden sollen) nur ein durch Anschauung vorgestelltes Mannigfaltige verbindet; so ist er bey seiner Handlung in soferne an die Form der Anschauung *gebunden*, als er nur dasjenige verbindet, was ihm unter der Form der sinnlichen Vorstellung vorgehalten wird. Die Einheit die er hervorbringt, ist nur komparativ, bezieht sich nur auf die Form der Anschauung, und reicht nur so weit als das durch diese Form bestimmte Mannigfaltige. Der Verstand der also bey der Erzeugung des Begriffes zwar *ungezwungen*, aber an die Form der Sinnlichkeit *gebunden*, handelt, muss daher zwar als absolute Ursache der *Entstehung* aber nicht der *Form* eines Begriffes in engster Bedeutung gedacht werden. Er wirkt als Verstand in engster Bedeutung nur in Vereinigung mit der Sinnlichkeit. — Die Handlung der *Vernunft* hingegen besteht in der Verbindung

dung des in der bloſſen Natur des Verſtandes und durch die bloſſe Form der Begriffe beſtimmten Mannigfaltigen, und folglich der Begriffe in wieferne ſie bloſſe Produkte der Spontaneität im zweyten Grade ſind. Die *Idee* entſteht dadurch, daſs die Spontaneität den mannigfaltigen Formen des Verſtandes, (einer durch die bloſſe Spontaneität beſtimmten Mannigfaltigkeit) Einheit giebt, und folglich einen Stoff verbindet, der ihr nicht durch die Sinnlichkeit vorgehalten wird, wobey ſie an keine Bedingung der Sinnlichkeit gebunden iſt, ſondern nach bloſſen Formen der Spontaneität, und folglich als unbedingte, durch nichts von ihr ſelbſt verſchiedenes beſtimmte und eingeſchränkte Spontaneität, als *abſolute Selbſtthätigkeit* handelt. In wieferne alſo das vorſtellende Subjekt durch Vernunft handelt, in ſoferne handelt daſſelbe als *abſolute Urſache*, *ungezwungen*, *ungebunden*, durch nichts als ſeine Selbſtthätigkeit beſtimmt, das heiſst *frey*. Das vorſtellende Subjekt muſs als eine *freye* Urſache gedacht werden, in wieferne es als abſolute Urſache gedacht wird, und es muſs als abſolute Urſache gedacht werden, in wieferne es das Subjekt der *Vernunft* iſt. *Vernunfteinheit* iſt die einzig denkbare abſolute Wirkung des vorſtellenden Subjektes, die aber auch nicht anders dann als abſolute Wirkung deſſelben denkbar iſt. (Im *theoretiſchen* Vorſtellungsvermögen wird durch dieſe Vernunfteinheit das *Syſtematiſche* der Erkenntniſs, im *praktiſchen* das Moraliſche der Willenshandlungen beſtimmt.) Die Handlung der *Vernunft* iſt die einzig mögliche, die ſich als *frey* denken läſst, aber auch nicht anders als *frey* gedacht werden kann. Aber dieſe Freyheit, dieſes abſolute Wirken der Vernunft iſt nur durch bloſſe Vernunft, nur

durch eine Idee denkbar; sie gehört durchaus nicht unter die erkennbaren Handlungen, und ist ihrer *reellen* Möglichkeit nach unbegreiflich, oder welches eben so viel heisst, hat keine erkennbare (denkbar und anschauliche) Möglichkeit für uns.

Das Merkmal der *absoluten Gemeinschaft* kömmt dem absoluten Subjekte des Vorstellungsvermögens nur in soferne zu, in wieferne dasselbe als Glied eines aus *vernünftigen Wesen* bestehenden Ganzen gedacht wird; eines Sytemes, dessen Glieder nicht durch *Erkennbares*, d. h. durch Wechselwirkung im Raume und in der Zeit bestimmbares, *Zugleichseyn*, sondern durch *Zusammenstimmung* ihrer durch eine und eben dieselbe Handlungsweise der Vernunft bestimmten freyen Handlungen zusammenhängen. Diess ist die *moralische Welt*, der freye Staat der vernünftigen Wesen, deren Verbindung untereinander in der blossen *Harmonie* ihres Denkens und Handelns besteht, und das Werk ihrer eigenen Vernunft, ihrer freyen Wirksamkeit ist; eine Welt, die nach keinen anderen Gesetzen regiert wird, als solchen die jeder Bürger sich selbst vorschreibt, die ihm durch nichts als seine Selbstthätigkeit bestimmt werden, und die er ungezwungen, ungebunden, und folglich *frey* befolgt.

Die Vernunfteinheit der Erfahrung, (der durch die Natur der Vernunft bestimmte Zusammenhang der Erscheinungen so wohl des äusseren als des innern Sinnes) wird also durch *sechs Ideen* vorgestellt, wovon drey die *objektive Einheit* der äusseren, und drey die *subjektive Einheit* der inneren Erfahrung betreffen; drey durch die Schemate und folglich mittelbar auf *Objekte*, drey aber unmittelbar durch

Ver-

Vernunft auf das vorſtellende *Subjekt* bezogen werden; drey in wieferne ſie ſich durch die Schemate auf einen *objektiven Stoff* beziehen, *mittelbare* objektive Realität haben und in ſoferne bloſs Ideen in engerer Bedeutung ſind; drey hingegen, in wieferne ſie ſich auf das nur durch Vernunft vorſtellbare Subjekt des Vorſtellungsvermögens unmittelbar beziehen, *ſubjektive* in bloſſen Subjekte und ſeiner Vernunft gegründete Realität haben, und in ſoferne *Ideen in engſter Bedeutung* ſind. Durch die Einen werden die erkennbaren Objekte in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhang *gedacht.* Durch die Anderen werden die bloſſen Vorſtellungen in ſyſtematiſchen Zuſammenhang *gebracht*; durch die Einen wird dasjenige, was in der Erfahrung blos objektiv und von uns unabhängig iſt, durch die anderen dasjenige, was in ihr blos ſubjektiv und von uns abhängig iſt, in durchgängigen Zuſammenhang vorgeſtellt.

Da der Urſprung dieſer ſechs in der Natur der Vernunft gegründeten, und eben darum *nothwendigen* Ideen bis auf den Verfaſſer *der Kritik der Vernunft* ganz verkannt wurde, ſo war nichts natürlicher als daſs man die *Gegenſtände* dieſer Ideen theils in der Erfahrung unter den erkennbaren Dingen aufſuchte, theils indem man ſie daſelbſt vergebens geſucht hatte, entweder geradezu läugnete, oder in einer von der *Sinnenwelt* verſchiedenen *Verſtandeswelt* gefunden zu haben glaubte; einer Welt, die man der Sinnenwelt entgegen ſetzte, und in der man durch die Vernunft die Dinge, *wie ſie an ſich ſind*, zu erkennen glaubte, während in der andern die Dinge, wie ſie durch das täuſchende Medium der *Organiſation* erſchienen, vorgeſtellt würden.

An den *bleibenden Subjekten* der *äusseren Erfahrung*, den Körpern, wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die *Vernunft* denselben beyzulegen genöthiget ist. Das in der Anschauung vorkommende Merkmal der körperlichen Substanz, die Ausdehnung, zeigte sich als das Gegentheil des Absoluten und Unveränderlichen, als etwas Relatives und Veränderliches; während auf der anderen Seite an dem bleibenden Subjekte der *inneren Erfahrung* kein in der Anschauung vorkommendes Merkmal seiner Realität aufgebracht werden konnte.

An den *wirkenden Ursachen* der *äusseren* Erfahrung wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die Vernunft denselben beyzulegen genöthiget ist. Jede im Raum wirkende Substanz wirkt durch *Bewegung*, zu der es von einer andern ebenfalls durch Bewegung bestimmt werden muss. Keine kann daher als absolute Ursache erkannt werden, und im ganzen Inbegriffe der äusseren Erfahrung kann keine *erste Ursache* der in derselben vorkommenden Wirkung vorkommen; während auf der anderen Seite an der im *inneren* Sinne vorstellbaren Ursache, *dem Willen*, das Vermögen sich selbst zu bestimmen, oder die *Freyheit* durch keine Anschauung vorgestellt, und folglich auch ihrer *realen Möglichkeit* nach nicht begriffen werden kann.

An der *Gemeinschaft* unter den Objekten des *äusseren* Sinnes, in der *physischen Welt*, wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die Vernunft derselben beyzulegen genöthiget ist. Von einer absoluten Konkurrenz, einer durchgän-

gigen

gigen systematischen Zusammenordnung aller körperlichen Substanzen läßt sich kein anderes Resultat, als der vollkommen regelmäßige Gang der *physischen Weltbegebenheiten*; von einer absoluten Konkurrenz, einer durchgängigen Zusammenordnung aller vernünftigen Wesen läßt sich kein anderes Resultat, als der vollkommen regelmäßige Gang in *der moralischen Welt* denken; und endlich von der Verbindung der absoluten Gemeinschaft unter den physischen Substanzen, und der absoluten Gemeinschaft unter den vernünftigen Wesen, in wieferne diese beyden Gemeinschaften zusammengeordnet sind, läßt sich kein anderes Resultat als Glückseligkeit der endlichen, und folglich mit *Sinnlichkeit* begabten vernünftigen Wesen denken. Diesen Forderungen der Vernunft wird in der Erfahrung durch die *physischen* und *moralischen Uebel* widersprochen.

Alle bisherigen philosophischen Systeme sind Versuche das grosse Räthsel des *Absoluten*, das die Vernunft zum Behufe der Erfahrung fordert, und das in der Erfahrung vergebens aufgesucht wird, zu lösen. Sie sind aber *mißlungene* Versuche, in wieferne sie alle samt und sonders die wahre Bedeutung und den Grund dieses *Absoluten* verfehlt haben, obwohl sie zur Entdeckung desselben als *Vorübungen* unentbehrlich waren.

§. LXXXIV.

Durch die Idee des absoluten Subjektes wird dasjenige was den Erscheinungen des äusseren Sinnes *objektiv* und des inneren Sinnes *subjektiv* zum Grunde liegt, nicht als *Ding*

an ſich, ſondern unter der in der Natur der Vernunft beſtimmten Form vorgeſtellt.

Das *Objektive*, welches den Erſcheinungen des äuſſeren Sinnes zum Grunde liegt, iſt dasjenige, dem der bloſſe in der Anſchauung gegebene Stoff ohne die Form die er im Gemüthe angenommen hat, angehört; das nicht vorſtellbare *Ding an ſich*, das aber dadurch, daſs alle an der Erſcheinung durch Sinnlichkeit beſtimmten Prädikate von ihm hinweggedacht, und nur die Prädikate, die der bloſſe Verſtand daran beſtimmt hat, durch Vernunft zuſammengenommen werden, als ein bloſſes Vernunftweſen, d. h. unter der Form der *Vernunfteinheit* vorſtellbar wird. Ohne die Beziehung auf die *Erſcheinung* iſt das abſolute Subjekt ein bloſſes logiſches Ding, die leere Form einer Idee ohne Anwendung. Denn nur in der Erſcheinung kömmt der gegebene Stoff vor, der durch ſein Vorhandenſeyn im Gemüthe, dem gedachten abſoluten Subjekte Anwendung auf etwas verſchafft, was keine bloſſe Vorſtellung noch Form der bloſſen Vorſtellung iſt.

Der Streit der Philoſophen über die Frage: „Ob die körperlichen Subſtanzen als theilbar ins Unendliche oder als Aggregate einfacher, unkörperlicher Subſtanzen gedacht werden müſſen?" iſt eine bloſſe Folge der miſsverſtandenen Vorſtellung des *abſoluten Subjektes*. Die Gegenſtände des äuſſeren Sinnes ſind als *erkennbare*, im Raume anſchauliche, *bedingte* Subjekte *ausgedehnt*, den Raum erfüllend, und in ſoferne, wie der Raum, ins Unendliche theilbar; als blos *denkbare*, durch Vernunft vorſtellbare, *unbedingte Subjekte*, aber *nicht ausge-*

ausgedehnt, weil ihnen in soferne das Prädikat des Raumes widerspricht, und die Form der Idee, unter der sie gedacht werden, *absolute Einheit* ist. Aber durch diese *Einheit des Subjekts* wird das *Ding an sich* so wenig vorgestellt, als durch jene *Vielheit des Räumlichen*, und folglich kann diese absolute Einheit so wenig die *Einfachheit*, als jene *absolute Vielheit* die *Ausdehnung* des *Dinges an sich* bedeuten, das als *Ding an sich* schlechterdings nicht vorstellbar ist, und von dessen Prädikaten daher noch weniger die Rede seyn kann, als unter Blindgebohrnen von den Farben des Regenbogens.

Was den Erscheinungen des inneren Sinnes, den Vorstellungen, in wieferne sie als Veränderungen in uns vorgestellt werden, *subjektiv* zum Grunde liegt, ist das *Ding an sich*, dem das Vorstellungsvermögen angehört, das aber weder als *Ding an sich*, noch als Ding unter der Form der Anschauung, als Erscheinung, sondern nur als Ding unter der Form der Idee vorgestellt werden kann, als Subjekt von Prädikaten, die durch keine Anschauung vorstellbar sind, nämlich von den Formen (nicht der Vorstellungen, sondern) des *Vorstellungsvermögens*; als Subjekt, der nur durch Vernunft vorstellbaren Möglichkeit des Afficiertwerdens, und des Denkens.

Der Streit der Philosophen über die Frage: „Ob die vorstellende Substanz einfach oder zusammengesetzt, ein Geist oder ein Körper sey?" ist also ebenfalls eine blosse Folge der missverstandenen Vorstellung des *absoluten Subjektes*. Das absolute Subjekt des Vorstellungsvermögens ist weder im Raume noch in der Zeit bestimmbar. Es

kann

kann alſo weder unter der Form des Raumes, als etwas den Raum erfüllendes, d. h. als *ausgedehnt*, noch unter der Form der Zeit, als etwas vorübergehendes, ſondern es muſs als abſolute alles Mannigfaltige ausſchlieſſende, unveränderliche Einheit vorgeſtellt werden. Da aber dieſe Einheit ein in der bloſſen *Handlungsweiſe* der Vernunft beſtimmtes, und durch Handlung der Vernunft erzeugtes Produkt der Spontaneität iſt, ſo wird das Ding an ſich, das dem Vorſtellungsvermögen zum Grunde liegt, keineswegs als *Ding an ſich*, ſondern nur unter der Form, welche die Vernunft der Vorſtellung deſſelben beſtimmt, vorgeſtellt; und die abſolute Einheit kömmt dem Vorſtellenden nur in wieferne daſſelbe (durch Vernunft) vorſtellbar iſt, zu; und kann alſo ſchlechterdings nicht die *Einfachheit* des Vorſtellenden, als eines *Dinges an ſich* bedeuten; das inwieferne *Ding an ſich* iſt, weder als einfach noch als zuſammengeſetzt, ſondern *gar nicht* vorgeſtellt werden kann.

Das abſolute Subjekt iſt das gemeinſchaftliche in der Natur der Vernunft beſtimmte Merkmal desjenigen, was den Erſcheinungen des inneren Sinnes *ſubjektiv*, und den Erſcheinungen des äuſſern *objektiv* zum Grunde liegt; und bezeichnet auf die Erſcheinungen des äuſſern Sinnes bezogen, dasjenige, dem der objektive Stoff der empiriſchen Anſchauung angehört; das aber durch dieſen Stoff nur unter der Form der Anſchauung in der Erſcheinung; in ſeinem Unterſchiede aber von der Erſcheinung nur durch die Verbindung desjenigen was an der Erſcheinung nicht unter der Form der Anſchauung vorhanden iſt, der durch den bloſſen Verſtand beſtimmten Merkmale der Erſcheinung, des

des Mannigfaltigen ihrer intellektuellen Form, das heifst, durch eine *Idee* vorftellbar ift, die das *Ding an fich* ohne allen Stoff, der demfelben in der Anfchauung entfpricht, durch die bloffe Form der Vernunfteinheit und alfo nicht als *Ding an fich* vorftellt. Auf die Erfcheinungen des *innern Sinnes* bezogen, bezeichnet das abfolute Subjekt dasjenige, dem die Vorftellung als bloffe Vorftellung angehört, das *Ding an fich,* das durch fein Vorftellungsvermögen Grund der möglichen Vorftellung ift; das fich alfo felbft nur durch fein Vorftellungsvermögen vorftellen, und zwar nur durch dasjenige Vermögen, wodurch es von der Sinnlichkeit unabhängig vorzuftellen vermag, das heifst, *durch Vernunft,* fich vorftellen kann.

Da die Vorftellung des abfoluten Subjektes, das nicht vorftellbare *Ding an fich,* in wieferne es den Erfcheinungen zum Grunde liegt, bezeichnet; fo begreift es fich leicht genug, warum man durch diefelbe das *Ding an fich* als *Ding an fich* vorftellen zu können glaubte, und ihren Grund in dem *Dinge an fich* auffuchte, fo lange diefer Grund durch keine richtige Zergliederung des Vorftellungsvermögens in der Natur der Vernunft gefunden war. Und da fowohl das Vorftellende, als auch die Erkennbaren, durch den Verftand im Raume beftimmten, Subftanzen durch Vernunft als abfolute Subjekte gedacht werden müffen; fo begreift es fich eben fo leicht, wie es zugieng, dafs die Vorftellung der *erkennbaren* (durch Verftand denkbaren, und durch Sinnlichkeit anfchaulichen) *Subftanz,* die Vorftellung der *Subftanz in der Erfcheinung (fubftantia phaenomenon),* mit der Vorftellung der blos (durch Vernunft) denkbaren Sub-

ſtanz, (*Subſtantia noumenon*), des abſoluten Subjektes, verwechſelt, und ſo wohl das abſolute Subjekt der Prädikate des inneren, als auch das des äuſſeren Sinnes für erkennbar, und das Erkennbare an ihnen für das *Ding an ſich* gehalten wurde.

Da man bisher den Grund der Vorſtellung ſowohl der *erkennbaren*, als der *abſoluten* Subſtanz nicht da, wo er allein zu finden war, im Vorſtellungsvermögen, ſondern dort, wo er ohne Widerſpruch nicht gedacht werden konnte, nämlich auſſer dem Vorſtellungsvermögen, in dem nicht vorſtellbaren *Dinge an ſich* aufſuchte: ſo muſsten freylich die Antworten, mit denen man ſich bisher über die Frage: Worin liegt der Grund unſrer Vorſtellungen von den Subſtanzen? beholfen hatte, ſehr verſchieden und widerſprechend ausfallen.

1) Der Grund unſrer Vorſtellung von der *Subſtanz* liegt in der bloſſen Einbildung, antwortet der *dogmatiſche Skeptiker*, und die Nothwendigkeit ſolche Subſtanzen zu denken, iſt eine bloſſe Folge der *Gewohnheit*. Wir können uns nur von der Wirklichkeit unſrer Vorſtellungen, keineswegs aber von unſren Vorſtellungen unabhängiger *Selbſtſtändiger Dinge* überzeugen. Um ein ſelbſtſtändiges Ding als ſelbſtſtändig zu erkennen, müſste es von allen, was an ihm nicht ſelbſtſtändig iſt, unterſchieden; die Subſtanz müſste von allen ihren Accidenzen getrennt werden. Geſchieht dieſes aber, ſo bleibt für das Selbſtſtändige nichts übrig als eine leere Vorſtellung, ein bloſſes *Scheinſubjekt*. „Man wende mir nicht ein," würde der Skeptiker fortfahren, „die Accidenzen wären nur in der bloſſen Vorſtellung von der Subſtanz trennbar; im

Dinge

Dinge an sich wären sie unzertrennlich." Eben diese Unzertrennlichkeit ist es, die erwiesen werden müßte, wenn ich die Vorstellung des bleibenden Subjektes nicht für grundlos halten sollte. Allein eben sie ist dasjenige, was sch echterdings *unerweislich* ist. Wir können unsre Vorstellungen von den Dingen nicht mit den *Dingen an sich* zusammenhalten, und uns ihrer Uebereinstimmung unter einander versichern. Alle Vergleichung zwischen dem Dinge in wieferne dasselbe vorgestellt wird, und eben demselben Dinge in wieferne es nicht vorgestellt wird, ist unmöglich. Wir können also von den Substanzen und Accidenzen nur in soferne sprechen, als diese in unsren Vorstellungen vorkommen. Alle Accidenzen aber, die in unsren Vorstellungen vorkommen, lassen sich von ihren Substanzen trennen, und müssen von ihnen getrennt werden, wenn wir uns von dem was wir unter Substanz denken, Rechenschaft geben wollen. Nennt nun der *Dogmatiker* das von allen seinen Prädikaten getrennte Subjekt ein *Scheinsubjekt*, so muss er selbst zu geben, dass für uns keine anderen Subjekte *erkennbar*, ja nicht einmal *vorstellbar* sind, als blosse Scheinsubjekte.

2) Der Grund unsrer Vorstellung von der Substanz, antwortet der *Materialist* liegt in der *Ausdehnung der Dinge an sich* Alle von unsrem Gemüth durch das Bewusstseyn unterschiedenen eigentlichen Gegenstände, alle *Individuen* die wir kennen sind Körper, etwas den Raum Erfüllendes, etwas Ausgedehntes. Die Ausdehnung ist das Merkmal ihrer Substanz; denn wenn wir alle Accidenzen von ihnen getrennt haben so müssen wir ihnen die Ausdehnung lassen, wenn sie nicht in

unſren Gedanken vernichtet, wenn ſie noch als etwas gedacht werden ſollen. Auch enthält die Ausdehnung den Grund der Möglichkeit aller übrigen Eigenſchaften der Individuen, der *Undurchdringlichkeit*, der *Figur*, u. ſ. w. Daſs wir von der Ausdehnung in der vorſtellenden Subſtanz keine Vorſtellung haben, iſt freylich nicht zu läugnen, aber keine Folge der Immaterialität, ſondern blos der Unmöglichkeit, dasjenige vorzuſtellen, was zu jeder möglichen Vorſtellung vorausgeſetzt werden muſs. Da alſo die Subſtanzen, von denen wir Vorſtellungen haben, ausgedehnt ſind; ſo können wir nicht anders ſchlieſſen, als daſs auch die, von denen keine Vorſtellung möglich iſt, ausgedehnt ſeyn müſſen.

3) Der Grund unſrer Vorſtellung von der *Subſtanz*, antwortet der *Dualiſt*, liegt in der *Beharrlichkeit der Dinge an ſich*, die zwar in zwey weſentlich verſchiedenen *Arten*, nämlich als ausgedehnte, und unausgedehnte (einfache) *Dinge an ſich* vorhanden ſind; aber durch ihr gemeinſchaftliches Merkmal der *Beharrlichkeit* die Gattung *Subſtanz überhaupt* ausmachen. Die *ausgedehnten Dinge an ſich* beharren in dem von unſrem Gemüthe unabhängigen Raume, in wieferne ſie, was auch für eine Veränderung in ihrer Zuſammenſetzung vorgehen mag, immer ausgedehnt, immer etwas den Raum erfüllendes bleiben müſſen. Die *unausgedehnten Dinge an ſich* beharren nicht im Raume, den ſie nicht erfüllen können, ſondern in der bloſſen *Zeit*, das heiſst, bleiben bey allem Wechſel ihrer Accidenzen, der Vorſtellungen, unverändert, wie jedem ſein eigenes Selbſtgefühl, durch welches er ſich ſeines fortdaurenden und von ſeiner

feiner Organifation unterfchiedenen *Ichs* bewufst ift, bezeugt.

4) Der Grund unfrer Vorftellung von der Subftanz, antwortet der *Spinozift*, liegt in der *Nothwendigkeit eines Einzigen Dinges an fich*, welches allein der Gegenftand der Vorftellung eines bleibenden und abfoluten Subjektes ift. Das *bleibende*, fubftanzielle, an den *Körpern* ift *Ausdehnung*, an den vorftellenden Wefen, die *Denkkraft*. Das Bleibende der Ausdehnung und der Denkkraft ift die in dem *Dinge an fich* befindliche Nothwendigkeit, das *Unveränderliche*, in welchem die Ausdehnung und Denkkraft als Attribute im Wefen ihren Grund haben. Alles, was an den Körpern veränderlich ift, ift nicht ihre Subftanz, fondern ein bloffes Accidenz; wenn alfo alles was an den Körpern veränderlich ift, von ihnen weggedacht wird, bleibt für das Subftanzielle an ihnen nur die Ausdehnung übrig. Die bloffe Ausdehnung an dem Einen Körper ift von der bloffen Ausdehnung an dem andern durch nichts als ihre verfchiedene Gröffe und den verfchiedenen Ort im Raume verfchieden. Diefe beyden Verfchiedenheiten betreffen alfo nur *Prädikate* der Ausdehnung, nicht die Ausdehnung felbft; die wenn fie von allen ihren Accidenzen unterfchieden gedacht wird, nur eine *numerifch Einzige* Ausdehnung ausmacht. Diefs ift auch bey den vorftellenden Wefen der Fall. Ihre numerifche Vielheit ift nur durch zufällige Verfchiedenheiten durch lauter Accidenzen beftimmbar, und mufs hinwegfallen, wenn man das Subftanzielle von dem Accidentellen, das Vorübergehende vom Bleibenden unterfcheidet. Das *Wefentliche* in allen ift Ebendaffelbe, Eine und

ebendieſelbe Denkkraft, die ſich durch mannigfaltige Accidenzen in mannigfaltigen Erſcheinungen äuſſert. Die einzige *Ausdehnung* und die einzige *Denkkraft* ſind nun freylich von einander unterſchieden, aber nur in wieferne ſie weſentliche Prädikate (Attribute) des *Bleibenden*, nicht in wieferne ſie das *Bleibende* ſelbſt ſind. Was an ihnen *Subjekt* iſt; das, wodurch ſie ſubſiſtieren, iſt das *Bleibende*, das Unveränderliche, das Nothwendige, d. i. ein und ebendaſſelbe *Einzige Ding an ſich*. Oder man gebe den Unterſchied zwiſchen dem Bleibenden der Denkkraft, und dem Bleibenden der Ausdehnung an, der das was an ihnen als *Subjekt* gedacht werden muſs, beträfe, und nicht auf die *Ausdehnung* und *Denkkraft* als Prädikate eingeſchränkt, und folglich unabhängig von denſelben als etwas für ſich beſtehendes beſtimmt wäre. Da alſo zwiſchen den *mehreren* ſogenannten Subſtanzen, in wieferne ſie mit Recht den Namen der *Subſtanz* führen, das heiſst an demjenigen, was an ihnen *bleibend*, *unveränderlich*, *nothwendig* iſt, kein Unterſchied denkbar iſt, da aller an ihnen vorſtellbare Unterſchied die bloſſen *Accidenzen* betrift; ſo iſt alles in wieferne es Subſtanz, *Ding an ſich* iſt, *Eines*. Was an den Dingen Vieles iſt, iſt bloſſes Accidenz, was an ihnen Eines iſt, iſt die Subſtanz; das Viele ſind Zufälligkeiten, das Eine das Nothwendige; das Viele veränderlich, das Eine beharrlich; das Viele endlich, das Eine unendlich; das Viele in der Zeit, das Eine ewig. Allein das Veränderliche *iſt* nur im Unveränderlichen, das Zeitliche nur im Ewigen, das Zufällige nur im Nothwendigen, das Endliche nur im Unendlichen, das Viele nur im Einen; die Accidenzen nur in der Subſtanz, welche unveränderlich, noth-

wendig,

wendig, ewig, unendlich und Einzig ist; εν και παν!

5) Der Grund unsrer Vorstellung von der *Substanz*, antwortet der *Idealist*, liegt in dem *vorstellenden Dinge an sich.* Die Substanz muss etwas von einer blossen Vorstellung unterschiedenes seyn. Das *Vorstellende allein* kömmt im Bewusstseyn als ein von allen seinen Vorstellungen unterschiedenes *selbstständiges Ding* vor. Die durch den äussern Sinn im Raume vorgestellten Substanzen hingegen sind auch dann, wenn sie von den Vorstellungen unterschieden, und in ihrem Unterschiede von denselben gedacht werden, blosse Vorstellungen. Denn sie können in diesem Unterschiede nur dadurch vorgestellt werden, dass man sie von den blossen Accidenzen, unter denen sie in der Anschauung vorkommen, entkleidet, oder welches eben so viel heisst, die Anschauung von ihnen in eine leere Idee umschafft, die doch nichts ausser dem Gemüthe befindliches seyn kann. Alle *Idealisten* sind darüber unter sich einig, dass es keine anderen *Substanzen* geben könne, als *vorstellende*, und keine anderen *Accidenzen*, als blosse *Vorstellungen;* darin unterscheiden sie sich aber untereinander, dass der *Egoist* nur ein *Einziges* vorstellendes Individuum, der *Berkleysche Idealist* nur eine *einzige Art*, der *Leibnitzianer* aber *mehrere* Arten vorstellender *Dinge an sich* für *erweislich* hält. Der *Egoist* läugnet keineswegs das *wirkliche* Daseyn, sondern nur die *Erweislichkeit* anderer Substanzen ausser seinem *Ich.* Im Bewusstseyn, behauptet er, kömmt nur das *Vorstellende* und die *Vorstellung* und kein von beyden verschiedenes *Ding an sich* vor. Das vorgestellte Ding *ausser mir* ist, in wieferne ich es zu denken vermag, nur

eine andere Art von Vorstellung; etwas in mir, ein Gedanke; den ich mit demjenigen, was nicht in meinem Gemüthe vorkömmt, nicht vergleichen, von dem ich also auch nicht wissen kann, ob ihm etwas ausser mir entspricht. Ihm erwiedert der *berkleysche Idealist*: „Es ist ausgemacht, dass es Vorstellungen gebe, und Vorstellungen ein Vorstellendes voraussetzen. Nun kommen aber im Bewusstseyn Vorstellungen vor, welche wir von *unsren eigenen* zu unterscheiden genöthiget sind, und deren Ursprung wir in anderen Vorstellenden aufsuchen müssen. Auch bin ich mir bewusst, dass ich Vorstellungen *erzeugen* aber nicht *erschaffen* kann; dass mir also der Stoff derselben gegeben, und folglich andere Substanzen ausser mir vorhanden seyn müssen; welche ich freylich, da ich keine andere Art von Substanz als eine Vorstellende kenne, nur für Substanzen von der Art meines *Ichs*, d. h. für Geister halten kann."

Der *Leibnitzianer* erkennt keine anderen Substanzen als *vorstellende*, und ist in soferne ein wahrer und eigentlicher *Idealist*. Die Vorstellung der Substanz ist ihm Vorstellung des *Dinges an sich*, das er durch den blossen Verstand für vorstellbar und erkennbar hält. Er erklärt daher alle durch Sinnlichkeit bestimmbaren Prädikate für blossen Schein, und dafür alle durch den blossen Verstand denkbaren Prädikate für Eigenschaften des *Dinges an sich*. Der blosse Verstand vermag keine *Ausdehnung* zu denken; Ausdehnung kann also nichts als blosser sinnlicher Schein, und das Ausgedehnte *an sich* nichts als ein Aggregat unausgedehnter *Dinge an sich* seyn. Allein die blosse Einfachheit dieser Dinge an sich kann unmöglich ihre Realität,

das

das *Subſtanzielle* an ihnen, ausmachen. Dieſs kann nur in ihrer *inneren Kraft* beſtehen, durch welche jedes *Ding an ſich* als für ſich beſtehend, von anderen unabhängig, als Subſtanz wirkt; eine Kraft, die nur die *Vorſtellende* ſeyn kann. Die *Bewegung* iſt nur eine Veränderung äuſſerer Verhältniſſe; und die bewegende Kraft bewegt nur durch Bewegung; und kann in ſoferne keine Subſtanz ſeyn *). Iede Subſtanz iſt alſo eine die Welt vorſtellende *Kraft*, aber nicht von einer und ebenderſelben Art. Die *unendliche Monas* ſtellt alles Mögliche und Wirkliche deutlich vor. Die *endliche Vernünftige*, nur dasjenige, was ſie ſich nach der Lage des organiſchen Körpers, mit dem ſie verbunden iſt, deutlich vorzuſtellen vermag. Die *unvernünftige*, *mit einem organiſchen Körper verbunden*, hat demſelben (da ſie durch ihn auf beſtimmte Gegenſtände eingeſchränkt iſt) die *Klarheit* der Vorſtellungen zu danken, die den Vorſtellungen derjenigen Monade fehlen muſs, welche bloſſes Element eines Körpers iſt, und deren Kraft, die Welt vorzuſtellen, auf keinen beſtimmten Gegenſtand in derſelben beſchränkt wird.

In jedem dieſer Syſteme iſt der Grund von der Vorſtellung der *Subſtanz* aus einem anderen und zwar *ſehr richtigen* Geſichtspunkte betrachtet. Iedes derſelben geht von einem Satze aus, der un-

*) Es giebt nur *zweyerley* vorſtellbare Prädikate des *Subſiſtierenden: Erfüllen* des bloſſen Raumes, *Ausgedehntſeyn*; und *Erfüllen* der bloſſen Zeit, *Vorſtellungen* haben. Kömmt alſo das Eine dem *Dinge an ſich* nicht zu, ſo bleibt ihm nur das andere übrig.

widerſprechlich iſt, von den Anhängern anderer Syſteme vergebens angefochten wurde, und durch den jedes dieſer Syſteme bisher unwiderlegbar war. In jedem aber iſt der Grund von der Vorſtellung der Subſtanz nur aus einem *einzigen* Geſichtspunkte, und *einſeitig* betrachtet, und die Erklärung, welche in demſelben über dieſen Grund gegeben wird, giebt, eine einzige Seite ausgenommen, von allen übrigen Blöſſen, die unaufhörlich zum Angriffe reizen. Unſre Theorie der Vorſtellung der Subſtanz ſetzt uns in Stand, ſo wohl das Wahre als das Unrichtige von jedem anderen bisherigen Syſteme anzugeben. Es ergiebt ſich aus derſelben.

1) Daſs die *dogmatiſchen Skeptiker* vollkommen recht haben, wenn ſie behaupten, daſs der Vorſtellung von der bloſſen Subſtanz kein *auſſer* unſrem Gemüth befindlicher erweislicher Gegenſtand entſpreche, oder welches eben ſo viel heiſst, — daſs durch die Vorſtellung der Subſtanz, das *Ding an ſich* nicht als *Ding an ſich* vorgeſtellt werde; daſs ſie aber ſehr unrecht haben, wenn ſie behaupten, daſs es ſich nicht erweiſen laſſe, das nicht vorſtellbare *Ding an ſich müſſe* als Subſtanz gedacht werden.

2) Daſs die *Materialiſten* vollkommen recht haben, wenn ſie behaupten, daſs jede erkennbare Subſtanz *ausgedehnt* ſeyn müſſe; ſehr unrecht aber, wenn ſie das den Erſcheinungen des äuſſern Sinnes eigenthümliche Prädikat der Ausdehnung, auf das abſolute Sukjekt, und von dieſem auf die *Dinge an ſich* übertragen.

3) Daſs die *Dualiſten* vollkommen recht haben, wenn ſie das Beharrliche im Raume von dem nicht

im Raume, in der blossen Zeit, Beharrlichen *unterscheiden;* sehr unrecht aber, wenn sie diesen die blossen Erscheinungen des äussern und inneren Sinnes betreffenden Unterschied, den absoluten Subjekten und den mit denselben verwechselten *Dingen an sich* beylegen.

4) Dass die *Spinozisten* vollkommen recht haben, wenn sie die absolute Nothwendigkeit für ein ausschliessendes Merkmal des absoluten Subjektes halten, der Vorstellung des blossen von allen Accidenzen unterschiedenen absoluten Subjektes nur einen *einzigen Gegenstand* anweisen, und das absolute Subjekt in Rücksicht sowohl der Prädikate des äussern als auch des innern Sinnes für *eben dasselbe* (ein gemeinschaftliches Merkmal des Ausgedehnten und des Vorstellenden) halten; dass sie aber sehr unrecht haben, wenn sie diesen einzigen Gegenstand, der nur die *Form* einer Vorstellung ist, für ein einziges *Ding an sich*, und die Nothwendigkeit des Gedachtwerdens für Nothwendigkeit der Existenz des *Dinges an sich* ansehen.

5) Dass die *Idealisten* vollkommen recht haben, wenn sie den Grund der Vorstellung von der Substanz *nicht ausser* dem Vorstellenden aufsuchen; sehr unrecht aber, wenn sie ihn ausser dem Vorstellungsvermögen und dessen Form, in dem nicht vorstellbaren *Dinge an sich* annehmen. Dass sie endlich recht haben, wenn sie die Ausdehnung als Eigenschaft des *Dinges an sich* genommen für blosse Täuschung; — aber sehr unrecht, wenn sie die alle Ausdehnung ausschliessende Einheit des absoluten Subjektes für Einfachheit des *Dinges an sich* erklären.

Endlich

Endlich dafs jedes bisherige und künftige System, welches die Vorstellung der *Substanz* von dem nicht vorstellbaren *Dinge an sich* ableitet, und was immer für Merkmale der *Substanz dieses Dinges* aufstellt nur ein mifslungener Versuch des seine Kräfte verkennenden menschlichen Geistes sey.

Da die Substanzen der *Körper* nicht zwar als absolute, aber doch als komparative Subjekte, als bedingte Substanzen, als das Beharrliche im Raume erkennbar sind: so ist von ihnen wahre und eigentliche *Wissenschaft* möglich, die von der nur als absolutes Subjekt durch Vernunft denkbaren *Substanz des Gemüthes*, an der durchaus nichts *erkannt* werden kann, schlechterdings unmöglich ist. Die vollständige Erörterung der in der Natur des Gemüthes bestimmten Form, unter welcher das vorstellende Subjekt *gedacht* werden muss, tritt an die Stelle der bisherigen *rationalen Psychologie*, und macht einen Theil der *höheren Metaphysik* aus, welche sich mit den übersinnlichen durch blosse Vernunft denkbaren Gegenständen beschäftiget; und auf welche ich auch in Rücksicht auf die nähere Entwicklung der *Idee von der Seele* verweisen muss.

§. LXXXV.

Durch die Idee der absoluten Ursache, durch welche die Vernunft den in der Sinnenwelt *erkennbaren Ursachen* vollständige Einheit giebt, wird eine *erste Ursache überhaupt* gedacht, von der sich nichts weiter bestimmen läfst, als dafs sie den vollständigen Grund ihrer Wirkung enthält, und kein Glied von

der

der Reihe der erkennbaren Urſachen, und Wirkungen ſeyn kann.

So wie durch die bloſſe in der Natur des Verſtandes beſtimmte *Kategorie* der Urſache nichts als die Form eines Begriffes; ſo wird durch die Idee der abſoluten Urſache, in welcher die Kategorie der Urſache durch Vernunft als unbedingt beſtimmt iſt, nichts als die Form einer *Idee* gedacht; und ſo wie die Kategorie der Urſache im Schema der Kauſſalität, durch Beziehung auf die Form der Anſchauung unmittelbare objektive Realität erhält; ſo erhält die Idee der abſoluten Urſache durch Beziehung auf das *Schema mittelbare*, durch den Verſtand beſtimmbare, objektive Realität, d. h. es muſs zu der Reihe der erkennbaren aber eben darum bedingten, und unvollſtändigen, Urſachen, eine blos denkbare, unbedingte, vollſtändige Urſache gedacht werden, die, in wieferne ſie als abſolut gedacht wird, keine andere, durch die ihre Kauſſalität beſtimmt würde, über ſich haben kann, und folglich die *erſte* ſeyn muſs; aber auch eben darum kein Glied von der Reihe der bedingten, erkennbaren Urſachen ſeyn, auf keinen beſtimmten Gegenſtand bezogen werden, und nichts als die *Vernunfteinheit der Kauſſalverknüpfung* bedeuten kann.

Ganz anders verhält es ſich mit der Idee der abſoluten Urſache, in wieferne durch ſie ein Merkmal des abſoluten vorſtellenden Subjektes, und zwar die eigenthümliche Handlungsweiſe des dritten Grades der Spontaneität des Vorſtellungsvermögens oder der Vernunft gedacht wird. Es fehlt ihr an der mittelbaren objektiven Realität, indem ſie durch kein Schema auf einen objektiven Stoff

bezogen

bezogen wird. Dafür aber hat sie unmittelbare Beziehung auf das vorstellende Subjekt, hat an der Handlungsweise der Vernunft einen bestimmten Gegenstand, und eine subjektive Realität, die der Realität der Vernunft selbst gleich ist.

§. LXXXVI.

Durch die Idee der absoluten Ursache, in wieferne dieselbe auf die Kaussalität der Vernunft bezogen werden muss, wird das vorstellende Subjekt als *freye Ursache* vorgestellt; und zwar als *komparativ-frey*, in wieferne die Vernunft beym *Denken* geschäftig ist, und das *Begehrungsvermögen à posteriori* bestimmt; *absolut-frey*, in wieferne sie das Begehrungsvermögen *à priori* bestimmt.

Die Vernunft kann nur als *ungezwungen*- und *ungebunden-handelnde* Spontaneität, d. h. als *absolute Thätigkeit* gedacht werden. In wieferne also das vorstellende Subjekt durch Vernunft handelt, handelt dasselbe durch seine blosse Selbstthätigkeit; enthält es den Grund seines Wirkens in sich selbst; wird es durch kein von ihm verschiedenes Wesen, und auch durch keine seiner übrigen, von seiner Thätigkeit verschiedenen, Eigenschaften zum Handeln bestimmt; und handelt folglich *frey*. (S. 535. u. d. f.)

Die Freyheit ist *komparativ*, wenn nur eine gewisse Art von fremden Ursachen die Handlung nicht nothwendig bestimmt; *absolut*, wenn schlechterdings keine fremde Ursache bey der Bestimmung der Handlung mitwirkt. Die Vernunft

denkt, in wieferne ſie eine Idee *erzeugt,* das heiſst an dem Mannigfaltigen, das ihr durch den Verſtand geliefert wird, Einheit (die bloſſe Form der Vorſtellung) *hervorbringt.* Dieſes Mannigfaltige, welches den Stoff der Ideen ausmacht, iſt in der *Form des Verſtandes à priori* beſtimmt, und in ſoferne *ſeiner Beſchaffenheit* nach weder durch den Verſtand, noch durch die Vernunft *hervorgebracht,* ſondern im Vorſtellungsvermögen *gegeben.* In wieferne alſo die *Idee* aus Form und Stoff beſteht, dieſer letztere aber der Vernunft *gegeben* ſeyn muſs (nicht ihr eigenes Produkt ſeyn kann) in ſoferne handelt die Vernunft beym Denken *nur komparativ,* das heiſst *nur* in Rückſicht auf die *Form,* die bloſſe Einheit, die ihr Werk iſt, *frey;* in Rückſicht auf den Stoff aber an die gegebene Form deſſelben *gebunden,* und folglich *nothwendig.* Da aber die Mannigfaltigkeit des Stoffes der Vernunft *im bloſſen Verſtande,* und folglich nicht *auſſer* der Form der Spontaneität beſtimmt iſt; ſo handelt das *vorſtellende Subjekt* bey der Erzeugung der Idee zwar nur komparativ frey (in wieferne der Stoff ihrer Handlung, von dem die Wirklichkeit derſelben wenigſtens eben ſo ſehr als von der Form abhängt, nicht ihr Werk iſt) aber darum gleichwohl als *abſolute Urſache* in wieferne auch die Beſchaffenheit des bloſſen Stoffes in ſeiner bloſſen *Spontaneität* (der Form des Verſtandes) gegründet iſt, und die Vorſtellung folglich ungezwungen durchs Afficiertſeyn, und ungebunden an die der Spontaneität *fremde* Form der Sinnlichkeit erzeugt wird.

Grund-

Grundlinien
der Theorie
des
Begehrungsvermögens.

Dasjenige im *vorſtellenden Subjekte*, wodurch daſſelbe als Grund der bloſſen Möglichkeit der Vorſtellung gedacht werden muſs, das *Vorſtellungsvermögen*, muſs von demjenigen, wodurch daſſelbe Grund der *wirklichen Vorſtellung* iſt, und welches vorſtellende *Kraft* heiſst, genau unterſchieden werden, Unter dieſer *Kraft* kann keineswegs die *bloſſe Spontaneität* gedacht werden, durch welche ohne Receptivität keine Vorſtellung zur Wirklichkeit käme, und durch deren Wirkung allein nur die bloſſe Form der Vorſtellungen, und nur das Afficiertwerden, das zur Anſchauung *à priori* nöthig iſt, nach den gegebenen Formen der Sinnlichkeit hervorgebracht wird. Unter vorſtellender Kraft wird alſo hier die bloſſe Spontaneität allein, ſo wenig als die blos ihrer Möglichkeit nach *à priori* beſtimmten Formen der Receptivität und der Spontaneität, ſondern der eigentliche *Grund der Wirklichkeit der Vorſtellung*, in ſo weit derſelbe im vorſtellenden Subjekt vorhanden ſeyn muſs, verſtanden. Dieſer Grund des durch das vorſtellende Subjekt Wirklichen, iſt durch die Form des Vorſtellungsvermögens, die *a priori* gegeben iſt, die es ſich als ein endliches Weſen nicht ſelbſt geben kann, und an die es *à priori* gebunden iſt, beſtimmt

bestimmt und beschränkt; und die vorstellende Kraft kann sich nur dem ihr gegebenen Vermögen gemäss äussern. Das Verhältniss der vorstellenden Kraft zu der in ihrem Vermögen *à priori* bestimmten Möglichkeit der Vorstellung, das Verhältniss der Kraft zu ihrem Vermögen, des Grundes der Wirklichkeit zum Grunde der Möglichkeit der Vorstellung, oder zur Vorstellbarkeit, nenne ich den *Trieb* des vorstellenden Subjektes, der aus der Verknüpfung der Kraft mit dem Vermögen besteht, und in jedem endlichen Vorstellenden, bey dem die Kraft vom Vermögen unterschieden ist, vorhanden seyn muss. Durch den Trieb zur Erzeugung einer Vorstellung bestimmt werden, heisst *Begehren*, und das Vermögen durch den Trieb bestimmt zu werden, das *Begehrungsvermögen* in weiterer Bedeutung.

Wie die *Vorstellung überhaupt* aus zwey wesentlich verschiedenen und wesentlich verknüpften Bestandtheilen, *Stoff* und *Form* besteht, so lässt sich der *Trieb nach Vorstellung überhaupt* in zwey wesentlich verschiedene und wesentlich verknüpfte Grundtriebe unterscheiden, den *Trieb nach Stoff*, und den *Trieb nach Form* der Vorstellung. Der Eine hat die Wirklichkeit desjenigen, was an der Vorstellung *gegeben*, der Andere, — was an ihr *hervorgebracht* werden muss, zum Objekte. Der Eine entsteht aus dem im vorstellenden Subjekte gegründeten *Bedürfnisse* eines *Stoffes*, den dasselbe nicht hervorbringen kann, verbunden mit der in seinem Vermögen bestimmten *Form* der *Receptivität*; der Andere aus der im vorstellenden Subjekte vorhandenen *positiven Kraft*, verbunden mit der in seinem Vermögen bestimmten Form seiner

Spontaneität. Der Eine strebt nach dem Afficiertwerden der Receptivität, und ist insoferne *sinnlich* in weiterer Bedeutung; der andere nach Aeusserung der Spontaneität, und ist insoferne *intellektuell* in weiterer Bedeutung. Der Eine wird nur durchs *Gegebenwerden* befriediget, und ist in soferne *eigennützig*, der andere — nur durch blosses *Handeln*, und ist in soferne *uneigennützig*.

Sinnlich in engster Bedeutung heisst der Trieb in wieferne er durch die Formen der Sinnlichkeit bestimmt ist. Das Objekt dieses Triebes ist die Vorstellung, die durch die Art des Afficiertwerdens entsteht, und zwar in wieferne sie im Bewusstseyn auf das vorstellende Subjekt bezogen wird, d. h. *Empfindung* ist. Das Vermögen durch den Trieb zu wirklichen Empfindungen bestimmt zu werden, nenne ich das *Begehrungsvermögen* in engerer Bedeutung. In wieferne eine sinnliche Vorstellung auf ihr Objekt bezogen wird, *Anschauung* ist, gehört sie dem *Erkenntnissvermögen* an, und ist kein Gegenstand des Begehrungsvermögens, dem sie nur in Beziehung aufs *Subjekt* angehören kann. Iede *Empfindung* ist eine durchs Afficiertwerden bewirkte Veränderung und folglich *empirisch* (Selbst die reinen Vorstellungen des *Raumes und der Zeit* sind nur in Beziehung auf ihre *à priori* im Vorstellungsvermögen bestimmte Gegenstände Vorstellungen *à priori;* in ihrer Beziehung aufs Subjekt aber als blosse Veränderungen des Gemüthes, die durch das Afficiertseyn der Receptivität nach ihren *a priori* bestimmten Formen entstanden sind, sind sie *Empfindungen*, und folglich *empirisch)* und der Trieb, der die Empfindung zum Gegenstande hat, hat das *Empirische*

zum

zum Gegenstande; und heifst in soferne selbst der *Empirische Trieb.*

In wieferne der sinnliche Trieb nach *äusserer Empfindung* strebt: kann er nur durchs Afficiertwerden *von aussen* befriediget werden, wobey sich das vorstellende Subjekt in Rücksicht des Afficiertwerdens von aussen *blos* leidend verhält, und die Spontaneität bey Hervorbringung der Form *gezwungen* handelt. Ich nenne den Trieb nach äusserer Empfindung den *Grobsinnlichen*, um ihn von dem Triebe, der die blos innere Empfindung zum Gegenstande hat, zu unterscheiden, den ich den *feinsinnlichen* nenne, weil er durch ein Afficiertwerden befriediget wird, das durch die blosse Spontaneität geschieht; und weil er eine Empfindung zum Gegenstand hat, bey der sich das Gemüth weder blos leidend verhält, noch gezwungen handelt. Aus eben diesem Grunde kann der Trieb, in wieferne er durch innere Empfindung befriediget wird, zwar *eigennützig* heissen, weil seine Befriedigung durchs Gegebenwerden des Stoffes, durchs Afficiertseyn, bewirkt wird; aber eigennützig nur in *engerer Bedeutung*, um ihn von dem grobsinnlichen Triebe auch in dieser Rücksicht zu unterscheiden, der in *engster Bedeutung eigennützig* heissen muss, weil er nur durch einen objektiven, von aussen, und durch etwas vom Subjekte und seinen Vermögen ganz verschiedenes, gegebenen Stoff befriediget werden kann.

Sinnlich in blos engerer Bedeutung nenne ich den Trieb, in wieferne er durch *Sinnlichkeit in Verbindung mit dem Verstande* bestimmt ist. Die Modifikationen, welche der sinnliche Trieb

durch den ihn nach den *vier Momenten* seiner Form bestimmenden Verstand erhält, sind folgende. Nach der *Quantität:* Trieb nach Empfindung durch ein vermittelst der Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit bestimmtes Mannigfaltige; nach dem *sinnlich vollkommenen.* Nach der *Qualität:* Trieb nach Empfindung durch das den Kategorien der Realität, Negation und Limitation gemäss bestimmte Afficiertseyn, oder nach *starker* und *leichter* Beschäfftigung, *Vergnügen.* Nach der *Relation* 1) Trieb nach Beharrlichkeit der sinnlich bestimmbaren Subsistenz, 2) Trieb nach eigennütziger Thätigkeit, 3) Trieb nach eigennütziger Geselligkeit *). Nach der *Modalität,* 1) Bestimmbarkeit durch den Trieb (im vorstellenden Subjekte bestimmte Anlage, Form des Begehrens, 2) Bestimmtwerden durch den Trieb, wirkliches Begehren. 3) Wirkliches Begehren durch die Form des Begehrens bestimmt, nothwendiges Begehren, *Instinkt.*

Dieser durch den Verstand bestimmte, sinnliche, eigennützige, empirische Trieb heisst der *vernünftig - sinnliche,* in wieferne seine sinnliche Form *mittelbar*, nämlich vermittelst seiner Verstandesform, durch die Form der Vernunft modificiert wird; die den durch Sinnlichkeit bedingten und durch Verstand bestimmten eigennützigen Trieb zum *unbedingten* erweitert. Die Gränzenlosig-

*) In wieferne diese drey Triebe durch den *äussern Sinn* auf die *empirischen Modifikationen* desselben, die in der *Organisation* bestimmt sind, bezogen werden: geben sie den Trieb nach *Erhaltung des Körpers,* nach Thätigkeit desselben, nach *Bewegung,* und den *Geschlechtstrieb.*

losigkeit der Forderung dieses Triebes bezieht sich nur vermittelst des durch den Verstand bestimmten sinnlichen Triebes auf nichts als Empfindungen, und übersteigt in sofern jede mögliche Befriedigung, die immer nur sinnlich und folglich bedingt seyn kann. Die Vernunft bestimmt hier das Begehrungsvermögen lediglich *empirisch* durch die Idee des *unbedingten*, die sich nur auf die durch den Verstand bestimmten Gegenstände des sinnlichen Triebes bezieht, und die Vorstellung eines *vollständigen Ganzen* dieser durchaus *empirischen* Gegenstände ausmacht. Der eigentliche Gegenstand des *vernünftig sinnlichen* Triebes ist daher keine einzelne durch den Verstand modificierte Empfindung, sondern ein *Zustand* der aus der Befriedigung *aller* durch den Verstand bestimmten und durch Vernunft aufs Absolute ausgedehnter Triebe entstehen würde — die *Glückseligkeit*; ein Objekt, das nur durch eine *Idee* in engerer Bedeutung vorgestellt werden kann. Ich sage durch *Idee in engerer* Bedeutung, das heisst, durch eine Vorstellung des Unbedingten, die nur durch Verbindung *empirischer* Begriffe entsteht, und bey der die Vernunft nur *à posteriori* wirksam ist, in dem das Unbedingte, das der bestimmt gedachten Glückseligkeit wesentlich ist, nur durch Verbindung der Verstandesformen entsteht, durch welche nur Gegenstände des sinnlichen Triebes, Gegenstände der Empfindung, empirische Gegenstände vorgestellt werden. Das Unbedingte, Absolute, Vollständige, Unbegränzte das der Glückseligkeit wesentlich ist, ist keineswegs *unmittelbar* Gegenstand des vernünftig-sinnlichen Triebes, wird keineswegs um seiner selbst willen, uneigennützig, begehrt; sondern lediglich um der Gegenstände der Empfindung und

des Genusses wegen, den der vernünftig-sinnliche Trieb der Idee des Absoluten immer näher zu bringen strebt. Die Glückseligkeit ist in soferne zwar nothwendiger Gegenstand des Triebes, aber schlechterdings unmöglicher Gegenstand der Erfahrung; der jedesmalige Zustand des vorstellenden Subjektes kann nur in einer ins *endlose bedingten* Befriedigung bestehen; und die wirkliche Glückseligkeit, die mögliche Befriedigung des vernünftig sinnlichen Triebes, kann nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung des wirklichen Zustandes an das Ideal der Glückseligkeit bestehen.

Die Vernunft wirkt beym Triebe nach Glückseligkeit nur *komparativ*, nur in soferne *frey*, als die Form des unbedingten, welche sie dem Triebe ertheilt, die Wirkung der absoluten Selbstthätigkeit ist. Der Trieb nach Glückseligkeit selbst aber, in wieferne er das Resultat der durch Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zusammengenommen bestimmten Kraft des Subjektes ist, ist *weder frey noch uneigennützig*. Seine Urquelle ist das durch Verstand und Vernunft modificierte Bedürfniss afficiert zu werden; sein unmittelbarer Gegenstand ist die unbedingte Totalität durch den Verstand ihrem Gegenstande nach bestimmter Empfindungen, und seine Befriedigung hängt vom Gegebenwerden des objektiven Stoffes, vom Afficiertwerden von aussen ab; und ist in soferne wenigstens eben so sehr eine zufällige Wirkung von Dingen, die das vorstellende Wesen nicht in seiner Gewalt hat, als eine Folge des instinktmässigen und vernünftigen Gebrauches der Fähigkeiten der vorstellenden Kraft. Die Wissenschaft des Gegenstandes dieses Triebes und der Mittel denselben zu befriedigen,

die *Glückfeligkeitslehre*, mufs eben fo fehr aus der Erfahrung, die fich nicht erfchöpfen läfst, als aus dem Formen des Vorftellungsvermögens, die fich erfchöpfen laffen, gezogen werden, und das Syftem der Regeln des durch die Idee der Glückfeligkeit beftimmten Gebrauchs der Vernunft, oder die *Klugheitslehre*, mufs von der *Moral*, mit der fie fo wenig als die *Glückfeligkeitslehre* felbft etwas gemein hat, genau unterfchieden werden.

Da die Vernunft beym Triebe nach Glückfeligkeit nichts als die Erweiterung des Zuftandes, der durch den Verftand beftimmten Empfindungen, die der *Qualität* nach *angenehm* feyn müffen, zum Gegenftande hat, fo fteht fie bey diefem Triebe eigentlich im Dienfte der finnlichen Neigung, des nothwendigen Hanges nach Vergnügen; den fie nur in Rückficht auf die Befriedigung deffelben, und nur in wieferne derfelbe als bereits wirkfam von ihr vorausgefetzt wird, *à pofteriori* beftimmt.

Das Vermögen des vorftellenden Subjektes durch die Selbftthätigkeit des Triebes beftimmt zu werden, oder fich felbft zu einer Handlung des Triebes zu beftimmen, heifst der *Willen;* und die wirkliche, und mit Bewufstfeyn, vorgenommene Selbftbeftimmung zu einer Handlung des Triebes, heifst das *Wollen*. Das *Wollen* unterfcheidet fich alfo von dem *Begehren* in engerer Bedeutung, oder von dem Beftimmtwerden durch den finnlichen Trieb dadurch, dafs daffelbe ein Beftimmtwerden durch Vernunft, eine Handlung der Selbftthätigkeit ift.

Der Willen heifst *empirifch*, in wieferne er das Vermögen des Subjektes ift, fich felbft zu einer

ner Handlung zu bestimmen, die von der Vernunft als ein *Mittel* den Trieb nach Glückseligkeit zu befriedigen gedacht, und dieser Befriedigung als ihrem *Zwecke* untergeordnet wird. Beym *Wollen,* einer auf die Glückseligkeit abzweckenden Handlung, wird das Begehren durch Vernunft lediglich *empirisch* bestimmt, nämlich unter der Voraussetzung des Triebes nach Vergnügen, dem die Vernunft durch die Willenshandlung diejenige Richtung giebt, die in der Idee der Glückseligkeit bestimmt ist. Die Vernunft wirkt also beym empirischen Willen nur *komparativ frey,* d. h. nur in wieferne sie den sinnlichen Trieb empirisch bestimmt, und der Handlungsweise desselben eine Regel vorschreibt, die nur durch Vergnügen, vermittelst eines von der Vernunft wesentlich verschiedenen Triebes, Sanktion erhält.

In wiefern die Idee der Glückseligkeit im vorstellenden Subjekte zum Theil *à posteriori* durch Empfindungen bestimmt wird, diese aber vom Afficiertwerden von aussen, und folglich von äusseren vom vorstellenden Subjekte unabhängigen Umständen abhängen; so ist die Idee der Glückseligkeit in verschiedenen vorstellenden Subjekten verschieden, und selbst nicht in einem und ebendemselben vorstellenden Subjekte immer eben dieselbe, und die Vernunft so wohl als der Verstand, welche diese Idee zwar ihrer Form gemäss, aber nur nach den gegebenen Stoffe der Sinnlichkeit bestimmen, müssen durch den grobsinnlichen Trieb getäuscht werden, so lange die Selbstthätigkeit nur im Dienste desselben wirkt, das heisst, so lange die Vernunft das Begehrungsvermögen nur *empirisch,* nach den *Datis* einer ewig unvollständigen Erfahrung

rung, bestimmt. Allein sie vermag dasselbe auch *à priori* zu bestimmen, und auf diese Weise den Täuschungen des grobsinnlichen Triebes zuvor zu kommen.

Rein-vernünftig nenne ich den Trieb, in wieferne er durch nichts als die Selbstthätigkeit der Vernunft bestimmt wird, und folglich nichts als die Ausübung der Selbstthätigkeit, die blosse Handlung der Vernunft zum Gegenstande hat. Dieses Handeln der Vernunft, in wieferne es Objekt des *rein-vernünftigen Triebes* ist, besteht in dem *Realisieren* der *Handlungsweise der Vernunft*, der *Vernunftform*, welche nur ihrer Möglichkeit nach im Subjekte gegeben, ihrer Wirklichkeit nach aber ausser dem Subjekte nur durch Handlung des Subjektes hervorgebracht werden kann. Die im Vermögen *à priori* bestimmte Form der Vernunft ist dem Subjekte gegeben, und hängt folglich nicht von seiner Kraft ab; aber das *Realisieren* derselben als Form einer wirklichen Handlung, die keinen anderen Zweck hat, als dieses *Realisieren* selbst, die Wirklichkeit der Vernunftform als Gegenstand des Triebes, ist etwas das von der Kraft des Subjektes, und zwar von der blossen Selbstthätigkeit dieser Kraft allein abhängt. Die Handlung der Vernunft *im rein-vernünftigen* Triebe ist von der Handlung im Vernünftig-sinnlichen wesentlich verschieden. Beym letztern bestimmt die Vernunft das nur *a posteriori* Vorstellbare der Empfindung, und erhält den Stoff ihrer Handlung an dem durch den Verstand bestimmten Empfundenen. Beym erstern wirkt sie durch keine Empfindung aufgefordert, bestimmt den Stoff und die Form ihres Gegenstandes, wirkt ganz unabhängig

vom Afficiertseyn, setzt zur Wirklichkeit ihrer Handlung keineswegs den sinnlichen Trieb und das Empfindungsvermögen voraus, und handelt folglich völlig *à priori* aus der Fülle ihrer Selbstthätigkeit.

Die Vernunft bestimmt das Objekt des reinvernünftigen Triebes das blosse Realisieren der Handlungsweise der Vernunft nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilens, und der reinvernünftige Trieb muss diesen Bestimmungen gemäss gedacht werden, und wirkt: nach der *Quantität*: als Trieb nach *gesetzmässiger* Handlungsweise (die durch absolute *Allgemeinheit* bestimmte Form des Handelns), nach Realisierung der blossen Gesetzmässigkeit; nach der *Qualität:* als Trieb nach *uneigennützziger* Handlungsweise (die von der sinnlichen Bedingung der Qualität dem Gegebenseyn des Stoffes, und folglich vom Triebe nach *Vergnügen* unabhängige Form des Handelns) nach Realisierung der Uneigennützigkeit; nach der *Relation:* als Trieb nach 1) Unveränderlicher, 2) Selbstthätiger, 3) mit der Handlungsweise aller Vernünftigen harmonischer Handlungsweise; nach der *Modalität:* als Trieb nach 1) Erlaubter, 2) Pflichtmässiger, 3) Vollkommenverbindlicher Handlungsweise.

Das auf diese Weise durchgängig bestimmte Objekt des rein-vernünftigen Triebes heisst *Moralität* oder *Sittlichkeit*, welche folglich in der um ihrer selbst willen beabsichtigten Realisirung der Handlungsweise der reinen Vernunft besteht. Der rein-vernünftige Trieb heisst in Rücksicht auf dieses ihm einzig angemessene Objekt der *Moralische* oder *Sittliche*.

Die

Die Vernunft heifst *praktifch*, in wieferne in ihrer Selbftthätigkeit das Vermögen liegt, das Objekt des rein - vernünftigen Triebes zu realifieren, oder welches eben fo viel heifst, fich felbft *à priori* zu einer Handlung zu beftimmen, die keinen andern Zweck als die Wirklichkeit der Handlungsweife der Vernunft hat, und das Vermögen des vorftellenden Objektes fich durch die Selbftthätigkeit des rein-vernünftigen Triebes zum Handeln zu beftimmen, heifst der *reine Wille*. Der *Wille* befteht alfo überhaupt in der Selbftbeftimmung zu einer Handlung. Ift diefe Handlung von der Vernunft als Mittel der Befriedigung des Triebes nach Glückfeligkeit untergeordnet, fo handelt der Wille *empirifch* im Dienfte der Sinnlichkeit; ift aber diefe Handlung durch das Objekt des rein - vernünftigen Triebes beftimmt, und befteht fie daher in der einzig beabfichtigten Realifierung der Handlungsweife der Vernunft, fo wirkt der Wille *rein*, *à priori* unabhängig von dem finnlichen Triebe, nach keinem anderen Gefetze, als das er fich felbft giebt, indem er die blos ihrer Möglichkeit nach beftimmte Vernunftform durch feine Selbftthätigkeit realifiert.

Der menfchliche Wille ift alfo *frey*, 1) in wieferne er als Vermögen der Spontaneität der Vernunft durch kein Afficiertwerden *gezwungen* werden kann; als Vermögen eines Subjektes, das auffer der Vernunft auch noch Sinnlichkeit befitzt, fich felbft fowohl *à priori* als *à pofteriori* zu beftimmen vermag, und daher keineswegs ausfchlieffend weder an das Gefetz der uneigennützigen noch an das Gefetz des eigennützigen Triebes *gebunden* ift. Er *handelt* aber nur *komparativ frey*, wenn er fich felbft dem Gefetze des eigennützigen

Trie-

Triebes, einem *ihm fremden* Geſetze unterwirft; er handelt hingegen *abſolut frey* und iſt abſolut frey, in wieferne er das Geſetz des uneigennützigen Triebes befolgt; ein Geſetz, das von der theoretiſchen Vernunft nur verfaſst wird, ſeine Sanktion aber als wirkliches Geſetz nur durch die bloſſe Selbſtthätigkeit der praktiſchen erhält, welche ſich daſſelbe ſelbſt auflegt. Die Sittlichkeit iſt ohne abſolute Freyheit unmöglich, und die abſolute Freyheit iſt nur in der Sinnlichkeit wirklich, die zwar ihrer *Form nach* in der Form des Vernunftvermögens nothwendig beſtimmt, ihrem *Stoffe nach* aber, d. h. in Rückſicht der *Realiſierung* dieſer Form als Objekt des Willens, ein bloſſes Produkt der Selbſtthätigkeit, der poſitiven Kraft, des freywirkenden Subjektes iſt.

Der Trieb nach Sittlichkeit iſt vom Triebe nach Glückſeligkeit *weſentlich verſchieden.* Der eine iſt in der bloſſen poſitiven Kraft, der andere im bloſſen durch Verſtand und Vernunft modificierten Bedürfniſſe gegründet; der eine iſt folglich ganz uneigennützig, der andere ganz eigennützig. Dem einem iſt blos die mögliche Form ſeines Gegenſtandes im Vernunftvermögen beſtimmt, der Stoff hingegen, durch welchen ſein Gegenſtand zur Wirklichkeit kömmt, die Realiſierung der rein - vernünftigen Handlungsweiſe iſt ganz ſein eigenes Werk; dem andern iſt der Stoff ſeines Gegenſtandes durch Empfindungen gegeben, und zwar der objektive Stoff ganz durchs Afficiertwerden von auſſen. Er hängt alſo in Rückſicht auf die Wirklichkeit ſeines Gegenſtandes von Auſſendingen ab, und die bloſſe ideale in keiner möglichen Erfahrung erreichbare Form deſſelben,

felben, das Abfolute der Glückfeligkeit ift das einzige was bey diefem Triebe der Selbftthätigkeit angehört. Im Triebe nach Glückfeligkeit erweitert die Vernunft die Forderungen des finnlichen Triebes ins Unendliche; im Triebe nach Sittlichkeit läfst fie keine Forderung des finnlichen Triebes gelten, als in wieferne diefelbe der Forderung des rein - vernünftigen angemeffen, *gefetzmäffig* ift. Durch den Trieb nach Glückfeligkeit beftimmt, fieht fich das Subjekt als den Mittelpunkt des Univerfums an, und bezieht alles, was es durch Verftand und Vernunft zu wirken vermag, auf den Zuftand feines Empfindungsvermögens, auf *Vergnügen;* durch den Trieb nach Sittlichkeit hingegen fieht fich das Subjekt nur als ein Glied einer Gemeinfchaft an, die aus abfoluten durch praktifche Vernunft handelnden Subjekten befteht, welche keinen anderen Zweck erkennen als die Realifierung der Gefetzmäffigkeit, Uneigennützigkeit, u. f. w.

Beyde Triebe find im geraden Widerfpruche mit einander, wenn fie als *koordiniert* gedacht werden; der Trieb nach Sittlichkeit wird ganz vernichtet, wenn er dem Triebe nach Glückfeligkeit, — diefer aber wird blos aufs Gefetzmäffige befchränkt, wenn er dem Triebe nach Sittlichkeit fubordiniert wird. Die Handlungsweife der reinen Vernunft, in wieferne fie dem fittlichen Triebe eigenthümlich ift, heifst Gefetz; in wieferne fie aber dem Triebe nach Glückfeligkeit, dem fie fremde ift, aufgedrungen wird — *Geboth.* Das Beftimmtwerden des finnlichen Triebes durch die Selbftthätigkeit des Rein - vernünftigen heifst *Nöthigung;* und die Nothwendigkeit den finnlichen Trieb dem Gefetze des Reinvernünftigen zu unterwerfen,

heiſst *Pflicht.* Dieſe Nothwendigkeit kündiget ſich im Bewuſstſeyn durch das *Sollen* an, das in Rückſicht auf die praktiſche Vernunft *freyes Wollen* des Geſetzmäſſigen, in Rückſicht auf das Begehrungsvermögen aber ein *Gebiethen* iſt, deſſen Befolgung das durch praktiſche Vernunft freyhandelnde Subjekt von ſich ſelbſt nur durch Zwang erhalten kann, den es ſeinem eigennützigen Triebe anthut.

So wie Sinnlichkeit und Vernunft in ihrer unzertrennlichen Vereinigung die Natur des menſchlichen Gemüthes, ſo weit daſſelbe vorſtellbar iſt, ausmachen: ſo machen der Trieb nach Glückſeligkeit und der Trieb nach Sittlichkeit in ihrer unzertrennlichen Vereinigung den *ganzen Trieb* des menſchlichen Gemüthes, und Glückſeligkeit mit Sittlichkeit verbunden, das ganze, vollſtändige Objekt dieſes Triebes, das *ganze höchſte Gut* des Menſchen aus. Verbindung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit iſt aber nur dadurch denkbar, daſs *im Subjekte* der Trieb nach Glückſeligkeit dem Triebe nach Sittlichkeit untergeordnet; *im Objekte* des ganzen Triebes das Maaſs der Glückſeligkeit durch das Maaſs der Sittlichkeit beſtimmt, und die Glückſeligkeit nur in ſoferne begehrt und erworben werde, als ſich das Subjekt durch ſeine Sittlichkeit derſelben moraliſch fähig, d. h. *würdig* gemacht hat. Da die Sittlichkeit die Bedingung iſt, unter welcher allein Glückſeligkeit Gegenſtand des Beſtrebens eines mit praktiſcher Vernunft begabten Subjektes werden kann: ſo iſt ſie das *höchſte*, *oberſte*, *Gut.* — Aber da das vernünftige *endliche* Subjekt nothwendig nach Glückſeligkeit ſtreben muſs, ſo kann die Sittlichkeit nur in Verbindung mit der durch ſie beſtimmten Glückſelig-

ſeligkeit, das *ganze* höchſte *Gut* dieſes Subjektes ausmachen; und das ganze höchſte Gut kann weder, wie die *Epikuräer* dafür halten, *bloſſe Glückſeligkeit*, zu der ſich die Tugend wie Mittel zum Zwecke verhielte; noch wie die *Stoiker* lehren, bloſſe Sittlichkeit (Tugend) ſeyn, deren Beſitz allein das ganze höchſte Gut ausmachte.

Wie ſich aus der näheren Beſtimmung und weiteren Ausführung dieſer Prämiſſen der *Glaubensgrund* für das *Daſeyn einer intelligiblen Welt* (in welcher das höchſte Gute nur durch eine ins Unendliche fortdaurende Exiſtenz und Perſonalität des endlichen vernünftigen Weſens erreichbar iſt) und für das *Daſeyn einer von der Natur unterſchiedenen und der moraliſchen Geſinnung gemäſs wirkenden Urſache der geſamten Natur* ergebe: läſst ſich nur in der eigentlichen *Theorie der praktiſchen Vernunft*, und nach einer völlig entwickelten *Theorie des Begehrungsvermögens* *) einleuchtend genug darthun. Die Theorie der *Vernunft überhaupt*, in wieferne ſie ein Theil der bloſſen Theorie des *Erkenntniſsvermögens überhaupt* iſt, muſs ſich begnügen, die bloſſen Ideen der *intelligiblen Welt*, und jenes *Urweſens*, in wieferne dieſelben in der Form des Vernunftvermögens gegründet ſind, aufzuſtellen.

§. LXXXVII.

Durch die Idee der *abſoluten Gemeinſchaft*, bezogen auf die Subjekte der Erſcheinungen des äuſſeren Sinnes, iſt die Idee der *phyſiſchen*

*) Welche ich auf die gegenwärtige *Theorie des Vorſtellungsvermögens* folgen zu laſſen gedenke.

ſiſchen Welt, — bezogen auf die Subjekte der Erſcheinungen des inneren Sinnes (die vorſtellenden), die Idee der *moraliſchen Welt*, — bezogen auf die Ideen dieſer beyden Welten, die Idee der *intelligiblen Welt*, oder des *Univerſums* beſtimmt.

So wie die Idee der abſoluten Gemeinſchaft überhaupt, ſo iſt die Beziehung dieſer Idee auf alle denkbaren *Subjekte* in der Natur der Vernunft beſtimmt, die alles Viele auf unbedingte Einheit bringt, und ſich die Allheit der denkbaren Subjekte nicht anderes als im durchgängigen Zuſammenhang, in ſyſtematiſcher Gemeinſchaft, denken kann.

In Rückſicht auf die Subjekte des äuſſeren Sinnes, die als Erſcheinungen durch das *Schema der Wechſelwirkung* bereits in erkennbarer Gemeinſchaft vorgeſtellt werden müſſen, erhält die Idee der abſoluten Gemeinſchaft *mittelbare objektive Realität*, indem ſie ſich vermittelſt des Schemas der Gemeinſchaft, deſſen Verſtandesform ſie zum Unbedingten erweitert, auf das in der Anſchauung Gegebene bezieht. Die Idee der *phyſiſchen Welt* iſt daher auch nur Idee in *engerer* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Beſtimmung und mittelbarer Beziehung auf wirklich erkennbare Gegenſtände den Plan einer wahren und eigentlichen Wiſſenſchaft.

In Rückſicht auf die Subjekte des inneren Sinnes, die keineswegs als Erſcheinungen, ſondern unmittelbar durch Vernunft als *abſolute Subjekte* vorgeſtellt werden müſſen, iſt die Idee der abſoluten Gemeinſchaft einer bloſſen *ſubjektiven*, im bloſſen Vorſtellungsvermögen gegründeten, *Realität*

tät fähig. Da die *Kategorie* der *Gemeinschaft* aus der Verknüpfung der Kategorien der *Substanz* und der *Ursache* besteht, so kann auch die absolute Gemeinschaft nur durch Verknüpfung des absoluten Subjektes mit der absoluten Kaussalität bestehen; und die absoluten Subjekte des innern Sinnes können nur in so ferne in absoluter Gemeinschaft gedacht werden, als sie als absolute Ursachen im strengsten Sinne d. h. als sie durch praktische Vernunft (moralisch) handeln. Die Idee der moralischen Welt ist daher auch eine Idee *in engster* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Bestimmung nichts was sich wissen läfst, als die Gesetze der moralischen Welt, die keine andern als die Gesetze der praktischen Vernunft sind.

In wieferne nun diese beyden Welten als zwey verschiedene für sich bestehende Subjekte gedacht werden, sieht sich die Vernunft durch ihre Natur genöthiget, dieselben neuerdings auf unbedingte Einheit zu bringen, und als ein durchgängig verknüpftes Ganze in absoluter Gemeinschaft zu denken. Während die Gemeinschaft in der physischen Welt durch die *Wechselwirkung*, in der Moralischen aber durch *Gleichförmigkeit* der Handlungsweise der Vernünftigen, in beyden also durch Handlung der Substanzen bestimmt ist; läfst sich die Gemeinschaft in der intelligiblen Welt zwischen jenen beyden Welten, welche den Stoff derselben ausmachen, weder durch Wechselwirkung noch durch Gleichförmigkeit bestimmt denken; und der einzige Bestimmungsgrund der Gemeinschaft dieser beyden Welten, der sich als in ihnen selbst enthalten denken läfst, kann nur darin beste-

 hen,

hen, dafs die Beftimmungen der phyfifchen Welt ihre *Endurfachen* in der Moralifchen haben; ein Beftimmungsgrund, der fich nicht denken läfst, ohne aus der Idee der intelligiblen Welt zu einem von ihr verfchiedenen Subjekte, und zwar einer *Intelligenz* hinauszugehen, welche als beftimmende und wirkende Urfache der phyfifchen und moralifchen Gefetze gedacht würde.

§. LXXXVIII.

Durch die Idee der abfoluten Gemeinfchaft auf keine Subjekte, fondern auf bloffe durch reine Vernunft beftimmte *Prädikate*, (denkbare *abfolute Realitäten*) bezogen, ift die Idee eines Inbegriffes aller denkbaren Realitäten, oder des *allerrealften Wefens* beftimmt.

Die *Prädikate*, in wieferne fie im reinen Verftand *als Prädikate* beftimmt find, werden durch das Moment der Qualität und durch die Kategorien der Realität, Negation und Limitation gedacht. (S. 451.) Durch den Verftand in engerer Bedeutung wird die Qualität im Schema derfelben, als bedingte mit *Negation* verbundene, *limitierte* Realität; durch Vernunft hingegen als unbedingte, alle Negation ausfchlieffende, unbegränzte Realität vorgeftellt. Die durch Vernunft gedachte Vielheit (die abfolute Allheit) diefer Realitäten, durch die Idee der abfoluten Gemeinfchaft beftimmt, giebt die Vorftellung des abfoluten Inbegriffes aller Realitäten, in wieferne diefelben als unbe-

granzt

gränzt (als bloſſe Realitäten) gedacht werden müſſen; durch die Idee des abſoluten Subjektes beſtimmt — die Vorſtellung des allerrealſten ſelbſtſtändigen Weſens; durch die Idee der abſoluten Urſache endlich — die Vorſtellung des allerrealſten Weſens als *erſter* Urſache. Die völlige Entwicklung dieſer höchſtwichtigen Idee, die vor aller andern in der reinen Vernunft *a priori* beſtimmten, das Eigenthümliche hat, daſs ihr Gegenſtand durchgängig beſtimmt, und folglich durch ſie ein *Individuum* vorgeſtellt wird, muſs der *höheren Metaphyſik* aufbehalten werden.

E n d e.

Verzeich-

Verzeichniſs der Druckfehler.

Seite	Zeile		
85	26	v. o.	nach *aufgerieben* ſchalte ein: *werden*.
110	16	——	nach *handelt* muſs das Komma weg.
113	20	——	ſtatt *noch* lies *nach*.
115	17	——	ſtatt *und* l. *um*.
127	21	——	nach *Frage* muſs der Punkt weg.
129	14	——	nach *jedes* muſs das Komma weg.
135	7	——	ſtatt *vorausſetzt* l. *vorausgeſetzt*.
164	9	——	ſtatt *Theiſten* l. *Atheiſten*.
219	12	v. u.	ſtatt *einen* l. *einem*.
253	6	v. o.	nach *Begriff von* muſs *dem* eingeſchaltet werden.
256	15	v. u.	ſtatt *im unſren* l. *in unſrem*.
263	5	v. o.	nach *die* l. ſtatt *von*: *vom*.
270	4	——	ſtatt *wirkendem* l. *wirkenden*.
—	9	——	ſtatt *derſelben* l. *deſſelben*.
276	11	——	ſtatt *Vorſtelung* l. *Vorſtellung*.
298	11	v. u.	nach Spontaneität muſs , ſtehen.
312	3	——	nach Sinnlichkeit muſs , ſtehen.
325	15	——	ſtatt *demſeben* l. *demſelben*.
340	11	v. o.	nach vor-ſtellen muſs , ſtehen.
349	1	——	nach der muſs , ſtehen.
355	5	v. u.	nach Subſtanzen muſs , ſtehen.
356	14	v. o.	ſtatt *welchen* l. *welchem*.
359	1	——	nach *ſeyn* muſs *müſſen* eingeſchaltet werden.
361	11	——	nach *muſs* muſs ſtatt ; ein , ſtehen.
367	5	——	ſtatt *ſinnlichen* l. *ſinnlicher*.
368	1	v. u.	muſs *durch welche* weg.
383	3	v. o.	muſs nach werden , ſtehen.
384	10	——	ſtatt *zur* l. *zu*.
385	12	——	nach Vorſtellung muſs , ſtehen.
388	4	v. u.	nach beſtimmt muſs das , weg.
396	11	——	müſſen nach *Gemüthe* u. n. *Vorſtellung* die „ weg.
401	8	v. o.	ſtatt *dann* l. *denn*.
404	10	——	nach überhaupt muſs , ſtehen.
—	15	——	n. Gegenſtand muſs , weg, u. nach *gedacht* geſetzt (werden.
410	15	v. u.	ſtatt *ihm* l. *ihn*.
417	1	——	ſtatt *welchen* l. *welchem*.
456	14	v. o.	ſtatt *von* l. *vom*.
458	14	v. u.	ſtatt Handlungs-weiſe l. *Handlungsweiſen*.
463	8	v. o.	nach *bewuſst* muſs *iſt* ſtehen.
464	7	——	muſs *ein durch* einmal weg.
511	17	——	nach bedingt muſs ſtatt *und*: *noch* ſtehen.
536	13	——	nach *ſelbſt* muſs , ſtehen.
539	8	——	nach *in* muſs *dem* eingeſchaltet werden.
540	17	——	ſtatt *es* lies *ſie*.
544	18	——	nach *in wieferne* muſs *es* ſtehen.
—	10	v. u.	nach *bezeichnet* muſs , ſtehen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinhold, Karl Leonhard,

Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens

Prag ; Jena 1789

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916187-7